Suflet Oltenesc
REVISTĂ DE ETNOLOGIE
FONDATĂ ÎN 1927
ŞI ANTROPOLOGIE CULTURALĂ
SERIE NOUĂ - ANUL VI - NR. 4 - 2002

Antropologia non-spațiului

Nicolae Panea

Antropologia şi post-modernismul, iată două sintagme ce par a nu se conjuga în nici un fel. Antropologia, în mod tradiţional, spre deosebire de proiectele post-moderne, se confruntă cu studiul unor producţii colective de sens. Dar lumea nu mai este cea pe care o cercetau Mauss şi Durkheim, istoria accelerată a schimbat multe din datele problemei. De aceea, o regândire a condiţiilor de reprezentativitate ar deschide calea unor proiecte ştiinţifice, pe care le-am putea anticipa drept, cel puţin, pline de surprize teoretice. Un astfel de traseu teoretic ar fi proiectat de regândirea spaţiului în antropologie.

"La question se pose aujourd'hui pour les anthropologues de savoir comment intégrer leur analyse la subjectivité de ceux qu'ils observent, c'est-à-dire, au bout du compte, vu le statut renouvélé de l'individu dans nos sociétés, de savoir comment de redéfinir les conditions de représentativité" (Marea problema cu care se confruntă în prezent antropologii este felul în care pot integra subiectivitatea celor pe care îi observă în analiza lor, cu alte cuvinte, ţinând cont de statutul nou al individului în societate, felul în care se pot redefini condiţiile de reprezentativitate- trad. noastră) (Augé 1992:54)

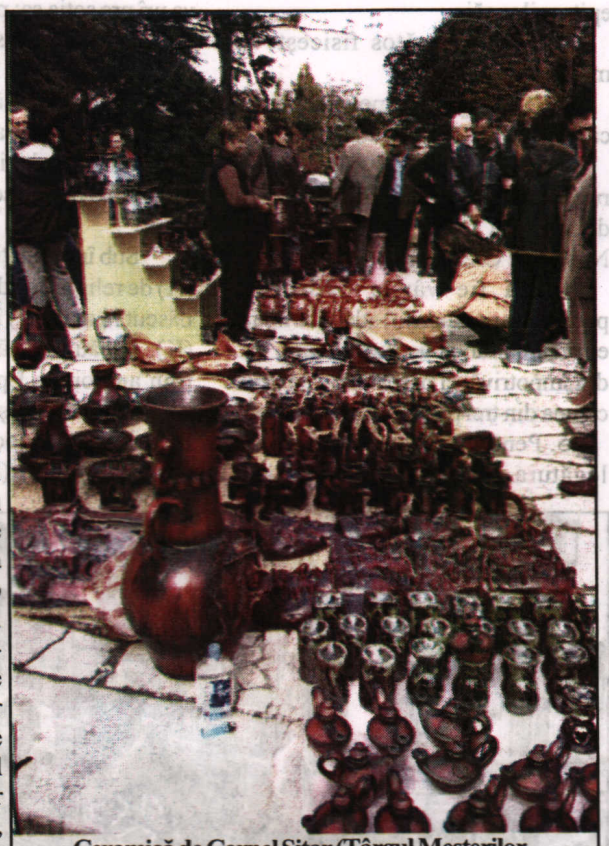
Antropologia contemporană pare a se confrunta cu excesele post-modernităţii: supraabundenţa evenimenţială, legată de influenţa media, spaţială, legată de aceeaşi influenţă covârşitoare, modelatoare a mijloacelor de comunicare şi a individualizării referinţelor, relaţionată de prăbuşirea cosmologiilor colective. Prin intermediul acestor figuri de exces se pot surprinde marile schimbări care au afectat categoriile ştiinţifice cu ajutorul cărora oamenii şi-au conturat identitatea şi relaţiile reciproce. Necesitatea stabilirii unui astfel de corolar categorial este direct relaţionată de binomul filosofic a face şi a cunoaşte lumea, binom esenţial pentru orice proiect antropologic.

După cum se vede, noua problematizare conţine următorii vectori: regândirea referenţialului, dar şi a reprezentativităţii individului, ce survine în urma schimbărilor sale de statut în cadrul post-modern, şi, în final, regândirea limitelor ştiinţei.

Antropologi precum M. Augé, citat anterior, sau Michel de Certeau (de Certeau 1990) stabilesc deosebiri între loc, spaţiu şi non-loc în raport de conceptul unificator de loc antropologic, un construct concret şi simbolic, în acelaşi timp:

"Nous réserverons le terme de <<lieu anthropologique>> ŕ cette construction concréte et symbolique de l'espace qui ne saurait ŕ elle seule rendre compte des vicissitudes et des contradictions de la vie sociale mais ŕ laquelle se référe tous ceux ŕ qui elle assigne une place, si humble ou modeste soit elle." (Vom rezerva termenul de *loc antropologic* acestei construcţii concrete şi simbolice a spaţiului, incapabilă de una singură să oglindească vicisitudinile şi contradicţiile vieţii sociale, dar la care se referă toţi aceia cărora ea le impune un loc, oricât de modest şi umil ar fi acesta-trad. noastră) (Augé 1992:68).

Concretețea lui este văzută ca o dublă proiecţie: sincronică, totalitatea relaţiilor sociale ce produc identitatea unui grup, şi diacronică, totalitatea evenimentelor înregistrate ca atare de un grup social cu scopul de a-şi contura identitatea. Augé stabileşte trei trăsături comune ale locului antropologic: identitarul, relaţionalul şi istoricul, acesta din urmă conjugându-le pe primele în dorinţa de a le asigura o stabilitate minimă. Acestor trei trăsături li se poate adăuga o a patra, dar cu o ontologie ambiguă: statutul intelectual. El ar identifica ideea, imaginea pe care şi-o fac cei care-l locuiesc despre un loc, imagine basculând mereu între parţialitate şi mitizare. Din punct de vedere identitar, locul antropologic este locul <<alor tăi>>, locul identităţii împărtăşite, locul comun pentru cei care-l locuiesc împreună şi care sunt recunoscuţi ca atare de către ceilalţi care nu-l locuiesc.



Ceramică de Cornel Sitar (Târgul Meşterilor Populari, Craiova, 2002) - Foto: Marian Nicolae - Arhiva CCP Dolj

Acestor concepte legate de ontologic, Augé le adaugă alte trei concepte legate de receptare, de virtualitatea metalimbajului: receptarea spaţiului, timpului şi a individului într-o stare de exces. Supramodernitatea ne obligă să gândim axa spaţio-temporală în raport de noţiunea de exces. Supraabundenţa evenimenţială provocată de mijloacele media ne conştientizează sensul şi non-sensul istoriei. Exigenţa noastră de a înţelge prezentul, exigenţă busculată de sărăcia mijloacelor şi de restrângerea cunoştinţelor ne împiedică să dăm un sens viitorului apropiat şi instaurează sentimentul decepţiei şi al dezamăgirii în faţa incapacităţii de a înţelege universul, pe de o parte, iar, pe de altă parte, de a conferii productivitate şi coerenţă ideologiilor socio-politice. Dezamăgirile produse de socialism, comunism, liberalism sunt interpretate adesea ca semne ale unei crize a istoriei. Istoria se reduce la informaţie. Aceasta îşi organizează spaţiul ei care este un spaţiu virtual, cel al media şi net-ului.

La acest exces evenimenţial se adaugă abundenţa spaţială. Acest tip de abundenţă este generat de rapiditatea informaţiei şi de eficienţa tehnicii comunicării. Puncte extreme ale globului sunt unite instantaneu prin radio, tv., telefon, poştă electronică. Altădată, sărăcia informaţională susţinea sentimentul imensităţii globului, a îndepărtărilor insurmontabile. Azi, supraabundenţa informaţională produce, în mod paradoxal, micşorarea planetei. Zborul cosmonauţilor, mijloacele rapide de comunicare, sateliţii care zbârnâie în jurul Terrei, cucerirea Lunii creează senzaţia aproapelui şi a posibilului. Această micşorare a planetei înseamnă totodată şi deschiderea acesteia spre noi prin intermediul informaţiei video şi audio, informaţii care produc, la rândul lor, un univers relativ omogen în diversitatea lui, cu care, adesea, confundăm realitatea, autoînşelându-ne, ficţionând, proiectându-ne în universuri imaginare secundare:

"Cette surabondance spatiale fonctionne comme un leurre, mais un leurre dont on serait bien en peine d'identifier le manipulateur [...] Elle constitue pour une très large part un substitut aux univers que l'ethnologie a traditionnellement fait siens. De ces univers, eux-mêmes assez largement fictifs, on pourrait dire qu'ils sont essentiellement des univers symboliques que de constituer pour les hommes qui les ont recu en héritage un moyen de reconnaissance que de connaissance: un univers clos ou tout fait signe, ensembles de codes dont certains ont la clef et l'usage, mais dont tous admettent l'existence, totalités partiellement fictives, mais effectives, cosmologies qu'on pourrait croire conçues pour faire le bonheur des ethnologues." (Această abundenţă spaţială funcţionează ca o capcană, fără a şti, însă, cine a întins-o [...] Ea constituie pentru cei mai mulţi un substitut al universurilor pe care etnologul le-a considerat în mod tradiţional obiectul ştiinţei sale. Despre aceste universuri, ele-însele accentuat fictive, putem spune, mai curând, că sunt universuri esenţial simbolice decât că ar constitui pentru cel care le-a primit moştenire un mijloc de recunoştinţă decât de cunoştiinţe, un univers închis unde totul este semn, sumă de coduri pe care puţini le stăpânesc, dar a căror existenţă toţi o admit, globalităţi în parte fictive, dar efective, cosmologii despre care am putea crede că au fost create pentru a asigura fericirea etnologilor-trad. noastră) (Augé 1992:46).

Capcana despre care vorbea Augé poate fi evitată, dar nu neglijată. Acest spaţiu virtual, ficţional poate deveni el însuşi subiect de cercetare, dar Augé vrea să sublinieze, mai ales, necesitatea flexibilităţii metodei de receptarea diversităţii spaţiului, a unei schimbări clasificatorii.

Această schimbare este una de scară, ce se traduce în multiplicarea referinţelor prin intermediul imaginii care surprinde, în acelaşi timp, modificările fizice ale spaţiului; aglomerările urbane, transferul de populaţie etc. şi care aduc în discuţie noţiunea de non-loc. De fapt, instrumentul metodic cheie al lui Augé este tocmai acestă schimbare a scării de redare. De la acel 1/1 al spaţiului identitar, spaţiul se micşorează până la scara anonimatului. Definirea conceptului de *non-lieu* pune şi este pusă în valoare de o logică aparte. *Locul antropologic, vidat de tot ce are identitar, devine un non loc* (Augé 1992:100). Cu toate acestea, nu opoziţia netă (spaţiu/non-spaţiu) devine definitorie ci suprapunerile, mixajele insidioase, alternativele efemere: "Le lieu et le non-lieu sont plutôt des polarités fuyantes; le premier n'est jamais complétement effacé et le second ne s'accomplit jamais totalement-palimpsestes ou se réinscrit sans cesse le jeu brouillé de l'identité et de la relation." (Locul şi non-locul sunt mai curând polarităţi mişcătoare; primul nu se şterge niciodată complet iar cel de-al doilea nu se împlineşte niciodată plenar-palimseste unde se scrie fără încetare jocul tulburat al identităţii şi relaţiilor-trad. noastră) (Augé 1992:101).

Non-locul este produsul supramodernităţii; acel spaţiu propice anonimatului, traversat zilnic de, din ce în ce, mai multe persoane. Augé înţelege prin non-lieu atât spaţiile prin care se efectuează circulaţia accelerată: autostrăzi, gări, aeroporturi, cât şi mijloacele prin care acesta se realizează: autovehicule, metrouri, trenuri, avioane. Spaţiile vidate de identitate sunt spaţii de tranzit, lanţurile de hoteluri, de supermagazine, satele de vacanţă, taberele de refugiaţi. Într-un astfel de non-loc, individul devine utilizator şi întreţine cu spaţiul o relaţie contractuală, simbolizată de biletul de metrou, de parcare, de tren, de avion, de peron. Sunt locuri unde lupţi pentru a-ţi câştiga anonimatul prin prezentarea biletului, carnetului de cecuri. Non-locurile nu pot deveni niciodată locuri ale memoriei; nu pot fi mitizate. Ca şi locurile, nici non-locurile nu sunt în stare pură; ele se întrepătrund, ele cu ele sau locul cu non-locul, susţinând un statut de paranteză socială.

O astfel de secţionare în conţinutul social al spaţiului propune o delocalizare, un joc de puneri în abis, de implozii în impersonal, de schimbări radicale şi dinamice de scară. Dinamismul schimbării este legat de axioma conform căreia spaţiul se organizează întotdeuna într-o pluralitate de locuri în urma unei duble deplasări; a călătorului şi a peisajelor, perceperea lui fiind determinată, deci, de dinamismul receptării, de conştientizarea agresivităţii referenţialului.

(Continuare în pagina 2)

3 Iulia WISOSENSCHI — Bradul - semn cultural în ceremonialul de nuntă la aromânii fârşeroţi
4 Roxana DECA — Femeie vs. bărbat în ritualul de familie tradiţional românesc
6 Lila PASSIMA — Târgu`(rile) la români
8 Wolfgang ISER — Semnificaţia ficţionalizării
10 Mihai FIFOR — Ritual, ritualizare: consideraţii teoretice

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

Antropologia non-spațiului

Noua antropologie este una a subtilității, ce urmăreşte proclamarea unei alte focalizări, ce distruge tendința clasică spre morfologii şi optează pentru surprinderea unei configurații instantanee de poziții şi nu pentru o logică mecanică a relațiilor, căci non-locul nu adăposteşte nici o societate organică, fără a fi, prin aceasta, o utopie. Individul ia locul comunității:

"C'est dans l'anonymat du non-lieu que s'eprouve solitairement la communauté des destins humains." (Anonimatul non-locului este adevărata măsură a comunității destinelor umane în individualiatea lor cea mai adâncă-trad. noastră) (Augé 1992:150).

Noua antropologie este una a individualului surprins într-un paradox generat tocmai de excesul informațional. Pe de o parte, informația produce o evidentă apropiere a indivizilor, dar, pe de altă parte, produce o tot la fel de evidentă îndepărtare. Din participant, individul devine martor al vieții contemporane:

"L'ethnologue des sociétés contemporaines retrouve donc la présence individuelle dans l'univers englobant ou il était traditionnellement habitué a repérer les déterminants généraux qui donnaient sens aux configurations particulieres ou aux accidents singuliers" (Etnologul societăților contemporane regăseşte individul în universul global unde era obişnuit să regăsească determinanți generali care dădeau sens configurațiilor specifice sau accidentelor întâmplătoare-trad. noastră) (Augé 1992:147).

În 1994, Augé revenea asupra subiectului (Augé 1994), subliniind necesitatea regândirii obiectului de studiu al antropologiei o dată cu schimbarea lumii, căci de la un capăt la altul al planetei asistăm la un bruiaj al semnelor, care generează disoluția legăturilor sociale şi impune o evidentă singurătate a individului în lume, ca semn al modernității contemporane. Concluzia lui pare a fi clară: în fața unei situații sociale noi, sunt necesare un nou obiect ştiințific, noi întrebări şi noi concepte:

"L'extension des non-lieux à la terre entière, dans des proportions encore inégales, l'affaiblissement parallèle des cosmologies ou des rhétoriques intermédiaires qui reposaient sur la pérennité et la symbolisation des lieux, et la dissolution consécutive des liens sociaux qui y correspondaient, au total un certain rapport solitaire au monde, caractérisent ainsi la modernité contemporaine."(Extinderea mondială a non-locului, în proporții, încă, inegale, slăbirea în paralel a cosmologiilor sau a retoricilor intermediare centrate pe simbolistica şi perenitatea locurilor şi disoluția consecutivă a relațiilor sociale care corespundeau acestora, în concluzie, adâncirea singurătății în lume, sunt trăsăturile modernității contemporane-trad.noastră)(Augé 1994:218).

Bibliografie:

1.M.Augé 1992. *Non-Lieux*, Paris, Editions du Seuil.

2.Michel de Certeau 1990. *L'Invention du Quotidien*, Paris, Gallimard.

3.M.Augé 1994. *Le sens des autres.Actualité de l'anthropologie*, Paris, Fayard.

Discursul religios despre căsătorie. O circulară

Căsătoria reprezintă unul dintre momentele importante care marchează biografia majorității membrilor unei comunități . Cum a fost ea privită de-a lungul secolelor şi mai ales cum a fost valorizată rămâne sarcina istoricilor, etnologilor şi antropologilor să reconstituie. Evident, discursul religios asupra acestui moment este unul important, cu atât mai mult cu cât Biserica a fost cea care a reglementat această practică, conferind astfel un statut creştinului care trăia "în lume".

Documentul pe care l-am depistat în arhivele craiovene ni s-a părut suficient de important pentru o privire asupra actului căsătoriei în secolul al XIX-lea, motiv pentru care am decis să-l publicăm integral, în ciuda spațiului redus al revistei, punându-l la dispoziția tuturor specialiştilor interesați. El provine dintr-o perioadă în care modernizarea societății românești din Principatele Unite era un proces în plină derulare[1]. Dincolo de dezbaterile suscitate de înființarea unor instituții noi, merită remarcat deopotrivă şi efortul de reorganizare a unor instituții mai vechi, care se bucurau în continuare de prestigiu. Este cazul în primul rând al Bisericii Ortodoxe care beneficiază de energia şi talentul organizatoric ale unui ierarh deosebit, Calinic de la Cernica, care aminteşte mult de Antim Ivireanul. Circulara emisă de acesta, în calitate de episcop al Râmnicului, la 21 decembrie 1860, are un dublu scop: pe de o parte, ea stabileşte condițiile exacte în care poate fi oficiat actul căsătoriei, reamintind semnificația acestuia pentru o societate creştină modernă, pe de altă parte instruieşte precis preoții asupra condițiilor pe care trebuie să le îndeplinească cei care solicită oficierea ei. Această creştere a exigenței reprezentanților Bisericii este probată de sporirea actelor de cununie ("biletele de cununie"), mai ales în lumea rurală, lucru dovedit şi în cazul Olteniei, cu precădere în intervalul cronologic 1850-1870, ceea ce confirmă importanța circularei al cărei text integral îl vom reproduce mai jos.

Prințipatele Unite

Calinicu cu mila lui Dumnezeu Episcopu Eparhii Râmnicu

Pe temeiul adresii Prea Sfinții Sale Părintelui Mitropolitu cu no. 3120. de la 30 septembrie. Anul corent 1860. relativ la măsurile ce s-a găsit de trebuință a să păzi în viitor asupra liberii actelor de cununie, al căror scop este chiar interesul familiilor şi al soțietății întregi.

Măsuri adică ce sânt coprinse în Manualul de Pravilă Bisericească publicată la anul 1854. Şi care urmează a să esecuta în tocmai. Să pune dar în vederea tuturor cucernicilor Protopopi şi preoți dintr-această eparhie, țirculara noastră poruncă, de la 17 octomvrie din urmă, şi ordonăm ca să păzească cu nestrămutare regulile de mai jos. Potrivit celor coprinse la pagina 108 din prezisul Manual de Pravilă.

Pentru nuntă şi formele ei

Art. 1-iu. Nunta este o taină prin care doă fețe învoite, adică bărbat şi muere să unesc de Biserică ca să trăiască în toată viața lor împreună spre rodire de fii.

Nunta nu să săvârşeşte decât cu primirea amândorora fețelor şi cu binecuvântarea părinților lor.

Art.2. Fiind că această unire să ține şi să întăreşte prin dragoste şi religie, persoanele învoite trebue să mărturisească aplecarea unul către altul, şi să îndeplinească formele cerute de Biserică:

Art. 3. Orice bărbat însă vrând a întra în nuntă legiuită, trebue mai naninte de toate să aibă calitățile cerute de Biserică pentru a să însura.

4. Aceste calități sânt:

a) Să aibă vârsta cel puțin de doăzeci ani, şi femeia numai puțin de patrusprezece.

b) Să aibă voia părinților sau a epitropilor săi.

c) Să fie sănătos fisiceşte şi moraliceşte.

d) Să fie grijit şi spovedit pentru care să înfățişeze dovadă.

e) Să cunoască câteva din rugăciuni ce să citesc în Biserică şi de nu mai mult, cel puțin Tatăl Nostru, şi Crezu.

f) Să fie vârsta bărbatului potrivită cu a mueri‹i›, adecă să nu fie el prea bătrân şi ea prea tânără, sau din împotrivă, ci bărbatul poate trece cu una din trei părți anilor pe muere.

5. Pentru că scopu căsnicii este legătura soțietăți‹i› şi-nmulțirea neamului omenesc şi pentru că acest scop nu să poate împlini de către cei ce să unesc într-o vârstă mai mică, de cât aceia a pubertății, de aceia, s-a legiuit ca vârsta bărbatului să nu fie mai mică de cât 20 ani, nici a femei‹i› mai puțin de 14.

Art. 6 Pentru că părinții, rudele cele mai mari, sau Epitropii tânărului hotărât a să însura sânt persoanel ce cunosc mai de aproape vrednicia sau nevrednicia tânărului, ori a epitropisitului lor; de aceia nunta nu să poate săvârşi fără binecuvântarea acestora.

Cei veniți în vârstă legiuită, văduvi şi văduvile, sânt scutiți de această formalitate.

Art. 7 Cei atacați de Ohtică, Dropicoşii, Epilepticoşii, Nebunii, Bețivii, Furioşii, cei slabi de nevrele lor şi vătămați de Boale sifilitice nu să pot însura.

Art. 8 Cela ce urând Biserica sau neîngrijind curățenia sufletului său, nu s-a grijit nici s-a spovedit, este nevrednic a să însura.

Art. 9 Acela ce până în vârsta în care să însoară nu a avut grijă a învăța cel puțin câteva rugăciuni ce trebuie să facă creştinul înnaintea altarului lui Dumnezeu, şi cela ce a urât pre Maica care l-a hrănit duhovniceşte, nu este de mirare că va urî pre soția sa; prin urmare acesta este poprit a să însura.

Art. 10 Fetele învoite a intra în nunta legiuită, sânt datoare mai nainte să se adreseze către Chiriarhul Eparhiei sau Protopopului plăşii cu o petiție scrisă în următorul chip:

"Sub însemnați(i) anume (K) fiul (K) de religie ortodocsă, de nație (K) născut în anul (K) în oraşul sau satul (K), flăcău sau văduv ori despărțit prin anaforaoa Episcopului (K) cu no. din anul (K), şi cu (K), fiica (K) de religie ortodocsă, de nație (K) născută în anul (K) în oraşul sau satul (K), fată sau văduvă ori despărțit cu anaforaoa Episcopului (K) cu no. din anul (K), amândoi văzându-ne unul pre altul de mai multe ori, cercetându-ne viața trecută, unul altuia, şi încredințându-ne că atât moraliceşte cât şi fisiceşte şi avem nici un vițiu care să ne împiedece vecinica legătură ce punem între noi; mai nainte de ceia ce ne va pune Sf. Biserica; am hotărât fără nici o silă sau alt interes, afară de acela al dragosti‹i› ce făgduim unul altuia înnaintea lui Dumnezeu, că o vom păstra-o tot d-auna sub curățenia virtuți‹i›, şi a moralii cerute de legile Bisericeşti, şi politiceşti, a ne uni prin legiuta Nuntă, pentru care ne rugăm a ni să da voie şi ordinul cuviincios către preoți‹i› Bisericî‹i› (K) ca să ne cunune".

Anul (K) luna (K)

(Aici urmează subscrierile mirelui şi ale miresei)

Art. 11 Această jalbă apoi adeverită de părinții sau epitropi‹i› amândurura fețelor, primindu-se se va face numai de cât o publicație pe la toate Bisericile, atât în oraşul unde au ce să cununa, cât şi-ntr-acela în care s-a născut. Aceste publicații vor fi în chipul următor:

"(K)fiiul (K) june sau văduv să însoară cu (K) fata (K) sau văduva răposatului (K) ori fosta soție a (K)".

Art. 12 Termenul acestei publicații se va hotărî după împrejurări de Chiriarhul Eparhii sau Protopopul respectiv, şi dacă într-aceia vreme nu să va contesta de nimeni împotriva vreunuia dintr-acestea fețe, li se va voie a să cununa.

Art. 13 Voia însă va urma în temeiul unor forme săvârşite şi cerute neapărat de Biserică care sânt:

A. Protopopul primind jalbă după modelul de mai sus arătat din partea celor ce voesc a intra în nunta legiuită, va scri în dosul ei următoarea poruncă.(aici urmează tecstul ordinului ce are a da Protopopu către preoți‹i› Mahalali‹i› sau ai satului unde viețuiesc reclamanți‹i›.)

B. După cerecetarea ce să va face de preoți, protopopul de va fi cu putință poate cere a vedea şi însuşi în persoană fețele învoite a intra în nuntă legiuită.

C. Iar dacă cei ce voesc a suni în căsnicie vor fi fără căpătîi, adecă fără părinți, rude sau epitropi, şi într-alt loc al Eparhii, unora ca aceştia li să va cere înscrisă mărturie din partea preoților din satul sau oraşul unde vor arăta că s-au născut sau au trăit. Apoi va cerceta pentru dânşii în Mahalaoa sau satul unde să află pentru viața lor de mai nainte, şi aplecarea ce are unul către altul, cerându-le tot de odată şi trei mărturii înscrise dintre oamenii cei mai vrednici de credință din cei ce locuesc aci, carii să chiezăşuiască că n-au nici o pricină împotrivitoare căsnicii lor, să arate iarăşi în locul acei jălbi descoperirea ce va fi făcut asuprăle cât şi numele chezaşilor lor şi alăturând pe lângă dânsa şi înscrisul din satul şi oraşul unde a trăit, o vor întoarce protopopiei, păstrând la dânşii numai mărturia Mahalagiilor.

D. Atât în jalbă cât şi în toate formalitățile din urmă se va însemna nu numai numele din botez şi familia fiecăruia dintre cei învoiți, dar şi pe acela care obiceiul i l-a schimbat precum din Costandin, Dinu, Dincă, Costache, din Gheorghe, Ghiță, Iorgu, Iordache, din Ion, Ioniță, Niță, Iancu, Ianache, asemenea şi din Maria, Marița, Marghioala, Marica, Uța, din Elisabeta, Elisa, Safta, şi cele alte.

E. Către aceştia, preoți‹i› trebue să mai cerceteze de mai este vreunul dintr-aceia căsătorit şi nedespărțit Bisericeşte, pentru care să va cere hotărârea de despărțire Bisericească, ca să-i vază coprinderea şi să se încredințeze că are voe a trece într-a doua nuntă; iar într-aceia hotărâre vor însemna că au trecut într-a doua nuntă şi cu cine anume; vor cerceta

Târgul Meşterilor Populari, Craiova, 2002
-Foto: Marian Nicolae - Arhiva CCP DOLJ

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

a episcopului Calinic de la 1860*

Nicolae Mihai

asemenea şi dacă cei ce vor a să cununa sânt slobozi, ori necăsătoriţi, ori pravoslavnici (drept credincioşi), nu de altă religie , sau că nu s-a mărturisit la vremile rânduite după cum să coprinde la art.8 şi orice vor dovedi dintr-aceştia să raporteze Protopopii.

F. Slobod este a să cununa învoiţi la oricare Biserică din oraşul sau satul unde să află, dar preoţi‹i› acelei Biserici nu-i vor putea cununa până nu vor fi împreună slujitori la acea cununie unul sau mai mulţi din preoţi‹i› acelei Biserici, Mahala sau sat, unde să vor fi aflând trăind şi carii au împreună lucrat formele acelii cununii spre încredinţare că sânt aceştia pentru care s-au făcut formele iar nu alţii.

G. În urma unor asemenea formalităţi apoi, dovedindu-se vreun vicleşug împotrivitor, canoanele sfinţilor părinţi atingătoare de cununie sevârşită, preoţii cei ce au săvârşit formalităţile ei se vor pedepsi după hotărârea Chiriarhului Eparhiei, potrivit gradului învinovăţiri‹i› ce se vor găsi asuprăle, iar cununia va rămînea desfiinţată ca una ce nu e făcută după canoanele Bisericeşti.

H. În cazul acesta Chiriarhul Eparhiei va ordona a să publica pe la Bisericile Eparhiei sale atât desfacerea unei asemenea cununii cât şi pricina pentru care să desface.

I. Spre acest sfârşit părinţi‹i› feciorilor şi ai fetelor ce voesc a le mărita şi însura după femei sau bărbaţi creştini şi necunoscuţi sau de altă Naţie, să n-o facă mai nainte de a nu înfăţişa acele feţe cărţi din partea Bisericii de acolo, doveditoare că sânt de religie drept credincioasă şi că n-au nici o legătură în locul Naşterii lor, care cărţi să fie adeverite şi de protecţia lor reprezentantă aici, ca numai în urmă dovedindu-se că sânt însuraţi sau în înprejurări ce nu i-ar erta legea să intre în căsnicie, să-i desparţă Biserica şi să fie nevoiţi a suferi urmările acestei despărţiri.

K. Întru aceasta Preoţii respectivi vor urma aducerea aminte a părinţilor ce vor voi a-şi uni copii‹i› cu nişte asemenea feţe şi le vor cere acele cărţi neapărat trebuincioase pentru săvârşirea formalităţii cununiei.

L. Când însă va voi un bărbat de altă religie să ia o femee drept credincioasă în căsnicie, sau din împotrivă, deslegarea unei asemena cununii ce va cere d-a dreptul de la Chiriarhul Eparhiei.

M. În urma împlinirei tuturor acestor formalităţi încredinţându-se Protopopul că nu mijloceşte nici o piedecă împotriva canoanelor şi a instrucţiilor, va slobozi către Preoţi‹i› Mahali‹i› sau ai satului unde sânt a se cununa învoiţi, voia cu coprinderea următoare: "Preoţilor de la Biserica Mahalii sau a Satului cutare să binecuvântaţi cununiile cutărui june sau văduv din Mahalaoa sau Satul cutare, cu cutare fată sau văduvă după încredinţarea înscris ce aţi trimis Protopopii că n-au nici un fel de poprire, iar numele acestora s-a trecut în dosul Biletelor, însemnându-se şi la registru Protopopii pe care nume apoi, după cele veţi săvârşi citirea cununii să le treceţi în bileturi, la locurile ce sânt deschise, precum şi-n condicile Bisericii, puindu-le şi no. ce va urma, şi să raportaţi Prototpopii.

În locul Biletelor ce se vor slobozi de către protopopie pentru acea cununie, se va scrii scrisoarea aceasta:

«După înscrisa încredinţare de la Biserica (K) cu anul şi luna cutare cu (K) sin (K) din (K) loc ce voeşte să ia în căsătorie pe (K)sin (K) s-au trecut aici aceste nume ca să nu să facă vreo

Târgul Meşterilor Populari, Craiova, 2002
- Foto: Marian Nicolae - Arhiva CCP DOLJ

înşelăciune de către cineva şi să cunune cu dânsele alte obraze şi chiar aceste ce sânt însemnate mai sus». Şi sub această scrisă vorbire din locul Biletelor va iscăli Protopopul, remâind ca în faţă să subscrie Preoţii ce vor citi cununia, şi Nunii."

N. Iar pentru aceia ce după întâmplare, vin din alte judeţe sau Plăşi, precum şi pentru aceia cărora fiindu-le locuinţele într-o Mahala sau Sat şi de unde vor fi adus înscrisurile încredinţări să cunună la Biserica altei Mahalali sau Satu, atunci în răvaşul ce se va slobozi către Preoţi să se zică aşa: "Preoţilor de la Biserica Mahalalii (K) cutare june, sau văduv sin cutare din (K) Mahala sau satu cutare, cere să ia în căsătorie pe cutare fată sau văduvă sin cutare sin (K) Mahalaua sau satul (K) şi cu toate că sânt streini, iar nu locuitori dintr-acea Mahala sau satu; dar după înscrisa încredinţătoare ce au adus din partea Protopopii părţi‹i› localei şi de alţi Mahalagii sau Săteni de acolo, precum şi de la Preoţilor, dovedindu-se că n-au nici o pricină de cele coprinse în instrucţiile date. Pă aceste temeiuri vi să dă voe să binecuvântaţi cununiile lor, şi să liberaţi Biletele la mâinile D-lor după ce le veţi trece numele în Condica Bisericii, cu rânduiala recunoscută, raportând şi Protopopii."

Art. 14. Cununia se face în fiinţa a trei sau a mai mulţi martori.

Art. 15. Biletele de cununii să subscriu şi de nuni, de cei cununaţi şi de părinţii lor.

Art. 16. Fără aceste formalităţi cununia este nelegiuită.

Calinicu Râmnicu
Anul 1860, Dechemvrie 21

Şeful Mesii D. Petroianu
Massa a II-a Or. Râmnicu Vâlcii

Note:

1.Pentru o privire comparativă asupra discursului religios şi laic despre căsătorie într-o societate modernă a se vedea mai recent Sorina Paula Bolovan, *Familia în satul românesc din Transilvania. A doua jumătate a secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX*, Cluj-Napoca, Centrul de Studii Transilvane/Fundaţia Culturală Română, 1999, p. 75-99.

* transcrierea a fost efectuată din chirilică, după circulara originală aflată la Arhivele Naţionale, filiala Dolj, colecţia *Documente*, pachetul CCLXXXIV/9.

Bradul - semn cultural în ceremonialul de nuntă la aromânii fârşeroţi

Iulia Wisosenschi

Formele proprii de expresie culturală: limba, portul, sistemul obiceiurilor populare funcţionează asemenea unor mărci pertinente prin care un anumit grup îşi afirmă profilul etnic.

Nunta, manifestare complexă, amplă, desfăşurată pe mai multe paliere: social, festiv, economic încorporează o varietate largă de elemente şi practici ritual ceremoniale ce nuanţează în diferite etape (secvenţe) specificitatea grupului performer.

Element semnificativ în structura complexă a ceremonialurilor de trecere, bradul, arbore cu evidente atribute pozitive, este investit în ceremonialul de nuntă la aromâni cu aceeaşi valoare simbolică cu care apare în ritul nupţial dacoromân: substitut masculin al mirelui şi pomul vieţii. Conform informaţiilor furnizate de materialul de teren cules in localitatea M. Kogălniceanu (în anul 2001), bradul ca element al recuzitei rituale reprezintă un împrumut relativ recent, ''un obicei românesc ''preluat de către fârşeroţi de la populaţia românească (în special cea oltenească), în momentul stabilirii lor în România, substituind steagul de nuntă, prezent astăzi doar la grămoşteni (cea de a doua ramură semnificativă a aromânilor).

Ceremonialul împodobirii bradului - flambura - se desfăşoară în ajunul nunţii, în seara de sâmbătă, la casa mirelui. Bradul capătă valoare simbolică de obiect ritual în momentul împodobirii sale, în colectivitate de către o categorie ceremonială specializată, cea a tinerilor necăsătoriţi, rude şi prieteni apropiaţi mirelui .Alegerea bradului, înainte cu o săptămână, în ziua de duminică, impune respectarea cu mare strictete a prescripţiilor speciale dictate de contextul ritual. "Înainte de nuntă cu o săptămână -precizează Th. Capidan - mai multe fete se adună să strângă lemne de trebuinţă la nuntă: ele aleg un lemn subţire şi drept, însă ceva mai lung, din care fac flambura"(Capidan1942:89).

Cu câteva ore înainte de lăsarea serii, alaiul nupţial, alcătuit din fete şi feciori, în frunte cu naşa, porneşte spre o răscruce apropiată. Pe firul bine întins, ţinut la ambele capete de doi copii cu părinţii în viaţă, participanţii la ceremonial leagă bucăţi de lână roşie şi albă, interpretând următorul fragment ritual liric:Dimîndă X hâbare \Sâ-i fâşem flambură mari\ Sâ-i fâşem,moi, lungă şi groasă \ Sâ yină nveasta hăiroasă \Sâ-i fâşem lungă şi subţiri\ Sâ yină nveasta cu hătări, în transpunere ''A trimis X veste \Să-i facem flambură mare \ Să i-o facem lungă şi subţire \ Să vină mireasa bucuroasă,\ Să i-o facem lungă şi subţire \Să vină mireasa cu onoare." După ce firul a fost înfăşurat în jurul bradului, nuntaşii cer să se joace bradul ''să s-agioacă flambura'', răstimp în care comunitatea prezentă este servită de către o fată cu bomboane ("poami") şi cozonac "cuzunac". La întoarcerea acasă, soacra întâmpină în prag alaiul cu trei mere pe care le înfige în crengile împodobite cu lână, după care aruncă cămaşa (ilechea) mirelui peste brad, urându-i să aibă cât mai mulţi copii, în special băieţi. Pentru ultima oară, bradul este jucat în prezenţa colectivităţii. Toţi invitaţii pun bani lângă flambură, urând ''să băneadză" (să trăiască), ''să prucupseascâ' (să prospere).A doua zi, dis de dimineaţă, flambura va fi aşezată pe casă, unde timp de 40 de zile va anunţa comunitatea că la casa respectivă s-a întemeiat o nouă familie. După cum se poate constata, bradul îndeplineşte la nivelul actelor performate o dublă funcţie : apotropaică şi de fertilitate.

Funcţionalitatea rituală şi ceremonială a bradului este condiţionată permanent de respectarea valorilor componentelor contextuale şi a însuşirilor deţinute de purtătorii de rol. Răscrucea, locul de desfăşurare a ceremonialului, se corelează cu un segment temporal bine determinat, înserarea, spaţiul şi timpul căpătând valori speciale. Cele două dimensiuni contextuale impun, în spaţiul obiceiului, performarea unui anumit comportament ritual (Comănici 2001:116).

Ca nucleu ceremonial, împodobirea bradului implică prezenţa a doi "purtători de rol" reprezentativi în performarea rolurilor ceremoniale: naşa şi furtatul (cavalerul de onoare).Mărcile în virtutea cărora sunt selectaţi cei doi actanţi ceremoniali sunt, în ceea ce priveşte naşa, relaţia instituţionalizată cu mirele, dar şi marca fertilităţii împlinite, marca de sex şi de vârstă primând în alegerea cavalerului (Comănici 2001:116).

Naşa îşi exercită dominant rolul atât prin gestul ritual al împodobirii bradului, cât şi prin performarea nucleului liric. Textul, departe de a fi o oraţie de tip clasic, sugerează printr-o exprimare poetică simplă, porunca mirelui de a fi îndeplinite prescripţiile legate de alegerea bradului. Bradul cade în responsabilitatea furtatului care intră în relaţie de rol cu comunitatea în secvenţa rituală a jucării bradului. Jocul flamburii reprezintă despărţirea rituală a mirelui de lumea tinerilor necăsătoriţi şi pătrunderea într-un nou ciclu de viaţă. Solidaritatea ceremonială a categoriei de grup şi starea premaritală a participanţilor îşi capătă expresia prin hora din jurul bradului.

Ideile centrale ale nunţii aromâne rămân tot ruşinea, virginitatea, alienarea şi încorporarea reiterate pe tot parcursul ceremoniei rituale. Simbioza dintre alb şi roşu, reliefată în executarea gestului de a lega bucăţi de lână bicoloră pe ramurile bradului, sugerează virginitatea miresei (roşu) şi caracterul sacru al uniunii sexuale (alb).

Merele, în număr de trei, aşezate în brad la întoarcerea alaiului nupţial sugerează prin elementele atributive, formale, tinereţea veşnică (prin culoare roşie) şi fertilitatea (prin forma rotundă). Totodată, mărul este un fruct al cunoaşterii şi al libertăţii, simbolistica sa fiind legată, în sistemul gândirii populare, de cei doi pomi ai raiului, cel al cunoaşterii binelui şi al răului (Ispas 1998:79).

Bibliografie:

1. Theodor Capidan 1942. *Macedoromânii. Etnografie. Istorie. Limbă*, Bucureşti.

2. Germina Comănici 2000. *Cercul vieţii: Roluri şi perfomanţă în obiceiuri populare*, Bucureşti, Paideia.

3. Sabina Ispas 1998. *Sub aripa cerului. Comentarii etnologice asupra colindei şi colindatului*, Bucureşti.

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

Femeie vs. bărbat în ritualul de familie tradiţional românesc

1.Consideraţii introductive despre familia românească

Familia tradiţională românească s-a caracterizat, între altele, atât printr-un individualism pronunţat, dar şi prin disponibilităţi de solidaritate cu alte familii, în caz de nevoie. Componenţii ei manifestau o sporită responsabilitate faţă de prestigiul familiei; probau o coeziune sufletească şi o conştiinţă familială puternică; deţineau drepturi, dar numai în măsura împlinirii datoriilor; dispuneau de o libertate cenzurată pentru a nu cădea în anarhie; erau egali într-o oarecare măsură, dar respectau o ierarhie a vârstei, a sexului, încetăţenită prin tradiţie (bunăoară, bărbatul era *capul* familiei şi el conducea, adeseori autoritar; exista dreptul de corecţie al părinţilor asupra copiilor etc.); îşi consumau solidaritatea cotidiană la nivelul familiei (munceau împreună, mâncau împreună, existau mese comune cotidiene, dar şi mese comune cu valenţe rituale şi ceremoniale deosebite etc.), iar reunirea întregului neam se petrecea numai la evenimentele legate de ciclul vieţii, la marile sărbători de peste an, la zile onomastice, la hramuri, nedei, clăci, etc.

Împărţirea rolurilor între generaţii şi între sexe era foarte strictă: participarea la muncă, asigurarea continuităţii biologice a familiei, educarea şi transmiterea experienţei către tânăra generaţie, erau obligaţii precis delimitate pe criteriul vârstei.Vârstele omului aveau obligaţii şi drepturi, recunoscute de întreaga obşte, care conduceau la sentimentul utilităţii sociale. Împărţirea rolurilor sociale pe vârste şi sexe pornind de la baza lor naturală (forţă fizică, predispoziţii înnăscute, sexualitate, maternitate etc.) a fost un criteriu plauzibil pentru emanciparea graduală a individului şi pentru a evita, cel puţin în parte, conflictele dintregeneraţii Trebici,Ghinoiu 1985:199).Viaţa oricărui individ constă într-o succesiune de etape ale căror începuturi şi finaluri formează ansambluri de acelaşi ordin: naşterea, căsătoria, maternitatea, propăşirea casei, moartea. Fiecăruia dintre aceste ansambluri i se subordonează ceremonii al căror obiect este identic: trecerea individului dintr-o situaţie determinată la altă situaţie determinată.

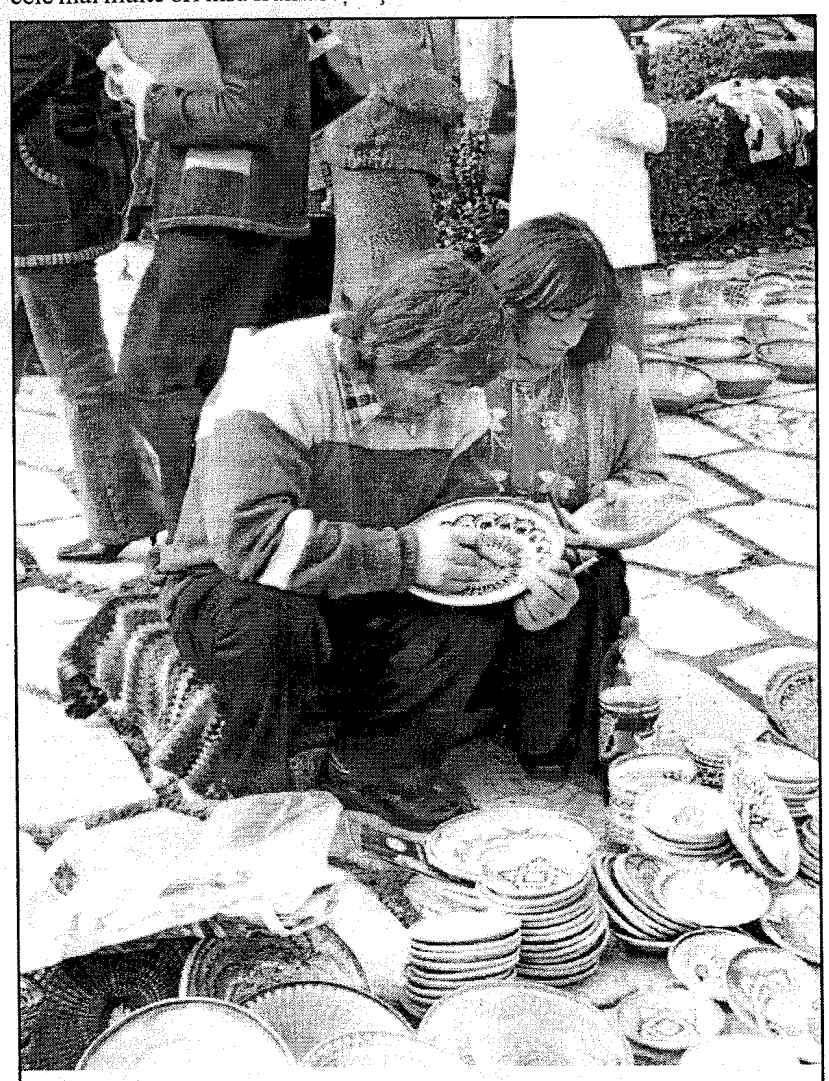
2.Căsătoria

Singura alternativă viabilă pentru întemeierea şi consacrarea familiei tradiţionale, dar şi pentru reglarea mecanismelor ei biologice, sociale, economice, culturale, juridice şi psihologice era căsătoria. Prin căsătoria femeii şi a bărbatului –fiinţe aflate într-o relaţie de evidentă complementaritate – familia îşi asigura continuitatea, dăinuirea. De asemenea căsătoria oferea nounăscutului protecţie morală (un tată legal) şi materială, contribuind definitoriu la organizarea societăţii, la aranjarea bunei sale funcţionalităţi prin reglementarea raporturilor dintre indivizi.

În concepţia românilor din societatea tradiţională, a fi bărbat fără femeie însemna *a nu fi om întreg*. Un asemenea înţeles îl au şi cugetări populare de tipul:„Omul fără soţie e ca o casă pustie";„Muierea fără bărbat, ca furca fără fus";„Casa fără femeie e pustie pe dinăuntru, casa fără bărbat e pustie pe dinafară etc. În lumea satului românesc, celibatarii au fost, în general, foarte rari şi erau priviţi rău. Fata sau tânărul necăsătoriţi la vreme erau ridiculizaţi prin strigăturile peste sat; prin punerea unor brezăi la poartă etc. În Ţara Almăjului a fost consemnat un obicei care se ţinea în ultima zi a *Săptămânii nebunilor* (lunea de după *Lăsatul secului de Paşti*), care se numea *Nunta cornilor* (*nebunilor*, *proştilor*) şi care se constituia într-o parodie a nunţii propriu-zise. Prin această cutumă se ridiculizau fete bătrâne şi băieţi tomnatici. În acest sens, se confecţionau măşti pentru mire, mireasă, nun, nună, popă, dascăl, socru mare, soacră mare, socru mic, soacră mică, cumetrii, invitaţi. Alaiul nupţial, însoţit de lăutari, mergea la biserică pentru cununia unui copac înalt în care era agăţat un clopot. După cununie, se deplasa la râu unde mirele şi mireasa erau spălaţi pe mâini cu apă turnată dintr-o„vadră". Cu chiote, grupul revenea în sat, unde jucau, se sărutau fetele sau nevestele ieşite în cale. În ultima zi a carnavalului, se acceptau expresii licenţioase, gesturi groteşti. Prin strigături, copiii deconspirau persoanele vizate: fete„stătute" şi flăcăi„tomnateci". În final, cineva„bun de gură" striga darurile de nuntă: o păpuşă din cârpe pentru flăcăi etc.

Deşi privită ca un *dat*, ca o sentinţă irevocabilă a sorţii (viaţa lui fără ea sau a ei fără el erau socotite imposibile), căsătoria nu se înfăptuia la întâmplare. Mai întâi, se cuvenea ca tinerii să fie pregătiţi pentru aceasta, să se manifeste ca nişte iniţiaţi. Pe plan universal, actul căsătoriei era marcat de rituri de trecere.La fete, de pildă, o dată cu maturizarea fiziologică şi sexuală (primul ciclu menstrual) avea loc o perioadă de iniţiere care presupunea: izolarea, interdicţia de a vedea soarele, de a atinge pământul, restricţii alimentare, o anumită ţinută vestimentară. După o perioadă de despărţire de lumea familială, care era variabilă (3 zile în Australia şi India; 12 luni în Noua Zeelandă; câţiva ani în Cambogia), urma ceremonia de reintegrare în familie (baia rituală, un dans final colectiv etc.).Pentru flăcăi, riturile de trecere nu se legau de un anume eveniment fiziologic şi aveau caracter colectiv. Ele marcau ruperea completă de mame şi pregătirea pentru a intra în rândul adulţilor. Între altele, se consuma şi o moarte rituală, în urma căreia tânărul era readus la o viaţă nouă, care incumba o schimbare decisivă de status. Li se permitea acum să meargă la vânătoare, să se căsătorească etc.(Constantinescu 1987:80).

În săvârşirea actului căsătoriei tinerilor li se solicita responsabilitate, prudenţă pentru evitarea, pe cât posibil, a riscurilor totale, a eşecurilor dureroase. Printre calităţile de căpetenie ale viitorului soţ se înscriau: aspectul fizic arătos, vrednicia, bunătatea, curăţenia sufletească, isteţimea minţii(„dac-o avea avere şi o fi nărod tot 'geaba"), onoarea („să fie om",„să fie de nădejde",„să aibă cuvânt"), voinicia, curajul, capacitatea de a-şi„cinsti" aleasa după nuntire etc. Ca să se mărite o fată trebuia să stăpânească deja ştiinţa şi arta cusutului, torsului, ţesutului, gătitului, să-şi fi lucrat ea însăşi veşmintele şi lenjeria de zestre, să fi brodat cu pricepere şi migală batista *cumnatului de mire*, cămaşa mirelui şi a soacrei mari, *şervetul* sau *peşchirul* naşului şi al socrului mare, *năframa* naşei, batistele de mireasă pentru rude, să fie *de neam bun* sau de *viţă bună* etc. Uneori fecioria şi hărnicia nu treceau în faţa avuţiei. De cele mai multe ori însă frumuseţea şi



Târgul Meşterilor Populari, Craiova, 2002
Foto: Marian Nicolae-Arhiva CCP Dolj

vrednicia erau preferate bogăţiei:„Hâda cea de lângă noi/ Zice s-o iau că-mi dă boi, / Lângă boi îmi dă şi o vacă, / Numai hâda ca să-mi placă./ Boii-mi plac,/ Că boii trag, / Dar cu hâda ce să fac?"(Niculescu-Varone1945:79).

Colectivităţile săteşti tradiţionale le ofereau flăcăilor şi fetelor destule posibilităţi *de vedere, de întâlnire, de îndrăgostire*. Fireşte, **hora satului** excela în acest sens, dar ea reprezenta îndeosebi ocazia oficializării întrucâtva a relaţiei dintre un băiat şi o fată. Mai exact spus, prinderea în horă nu era întâmplătoare, ci semnifica existenţa deja a unor sentimente reciproce ale flăcăului şi fetei care jucau unul lângă celălalt. În mod curent, fetele ajunse la pubertate erau scoase prima dată la joc la **hora satului**, organizată cu prilejul marilor sărbători de peste an. Târgurile, clăcile, praznicele bisericeşti etc., erau tot atâtea prilejuri de *vedere, de cunoaştere* a tinerilor, constituindu-se, în fapt, într-un preludiu al căsătoriei. Vârsta căsătoriei a fost variabilă în timp şi în spaţiu. Potrivit pravilelor din sec. al XVII –lea, fetele de peste 12 ani şi băieţii de peste 14 ani deveneau persoane apte de responsabilitate. La 16 ani, fetele erau considerate majore, iar băieţii la 24 de ani (Herseni 1980:128).

În tradiţia românească este încetăţenită grija ca în căsătorie să se respecte principiul exogamiei endogame (membrii noului cuplu proveneau din două neamuri distincte, dar situate, de regulă, în aceeaşi comunitate: sat, ţinut). Potrivit uzanţelor strămoşeşti, căsătoria cu rude era interzisă până la a şaptea sau a noua spiţă. De aceea, până şi în basme eroul îşi caută consoarta în afara „neamului", în altă „Împărăţie". Îndeosebi căsătoria incestuoasă era văzută ca o sfidare a oricăror norme culturale de convieţuire socială şi de perpetuare firească. În consecinţă, personajele feminine aveau datoria să se salveze din situaţiile incestuoase prin sacrificiul suprem, vinovaţii fiind condamnaţi să se zbată tot restul vieţii într-o singurătate fără leac.

Toate secvenţele enumerate anterior constituie preludiul actului propriu-zis al căsătoriei. Cea dintâi fază, reprezentată de *iscodire sau tatonare*, presupunea vizitarea părinţilor fetei, tatonarea discretă a intenţiilor lor cu privire la căsătoria acesteia, găsirea soluţiei fericite pentru exprimarea scopului vizitei. De obicei, o rudă sau un prieten al casei băiatului mergea cu o ploscă cu vin sau rachiu la tatăl fetei şi, dacă acesta accepta să bea din ploscă, era semn că părinţii băiatului puteau să vină să stea de vorbă. Experienţa de viaţă a înaintaşilor selectase subtile soluţii de trecere a acestei etape a peţitului în aşa fel ca mândria părţilor să nu fie ofensată.

După *iscodire* sau tatonare urma *peţitul*. Tatăl băiatului, cu una sau mai multe rude apropiate, veneau la părinţii fetei ca să *împeţească* fata. Între altele, acum se făcea *tocmeala (tocmala), schimbul sau aşezământul*, adică se discuta zestrea fetei şi averea flăcăului.

Dacă părţile cădeau de acord asupra zestrei, se făcea *pasul* (se fixa data nunţii).Zestrea se lua fie o dată cu mireasa, fie după nuntă. *Baterea palmei* pecetluia încheierea definitivă a înţelegerii.

Precedând căsătoria, **logodna** era considerată ca o promisiune care producea însă efecte juridice. Logodna se strica de obicei din cauza părinţilor care nu se înţelegeau pe avere. Când *se rupea* logodna, familiile rămâneau în duşmănie pe toată viaţa. Fata vinovată de ruperea logodnei era considerată *batjocorită* şi se mărita mai greu.

Din vechime vine uzanţa potrivit căreia, înainte de căsătorie, băiatul îi făcea *daruri de nuntă* viitoarei soţii. Părerile despre sorgintea obiceiului sunt contradictorii. Unii specialişti susţin că datina şi-ar avea originea în dreptul provincial oriental (de pildă, se apreciază că evreii ar fi înlocuit, pe timpul lui Moise, cumpărarea femeii cu înzestrarea ei), alţii o socotesc o practică asimilată de romani de la gali, iar alţii o datează în epoca clasică a dreptului roman(Mototolescu 1921:4-5).

Darurile dinaintea nunţii nu se confundau cu cele pe care bărbatul şi rudele lui le făceau femeii, a doua zi de nuntă, în schimbul fecioriei (se presupune că această practică ar fi de sorginte bizantină şi că bizantinii ar fi împrumutat-o din vechiul drept grecesc) (Mototolescu 1921:40).

Spre deosebire de peţit şi de *logodnă*, **nunta tradiţională** semnifică momentul adevăratei oficializări a unei căsătorii, cel mai însemnat eveniment din viaţa cuplului şi, indiscutabil, cea mai mare şi mai de amploare sărbătoare familială care antrena, într-un fel sau altul, aproape întreaga colectivitate a unei aşezări, începând cu rudele foarte apropiate, continuând cu cvasitotalitatea membrilor neamurilor din care descindeau mirele şi mireasa şi sfârşind cu vecinii, cu cetele de feciori ori fete, cu majoritatea locuitorilor unei aşezări (în cazul când mirele şi mireasa îşi aveau obârşia în localităţi diferite).Prin nuntă, mirele şi mireasa erau introduşi într-un nou rol şi statut social. Mireasa se desprindea până şi de comunitatea umană în care se născuse şi copilărise, pentru a fi transplantată într-o alta, cu rosturi şi aspiraţii întrucâtva diferite. Înstrăinându-se, mireasa îşi schimba şi starea psihică:„Ia-ţi mireasă ziua bună,/ De la tată, de la mumă,/ De la vorba ta cea bună...".

Simbol al candorii, frumuseţii, prospeţimei fizice, inocenţei şi ingenuităţii, mireasa era personajul central al nunţii. Mai mult decât mirele, ea constituia ţinta privirilor întregii suflări la eveniment. Alintată, dezmierdată prin gesturi sau vorbe, invitată necontenit la joc, dăruită cu cadouri, mireasa trăia în timpul nunţii apogeul capacităţii sale de seducţie. Din nefericire, imediat după nuntă, urma căderea în anonimat, marginalizarea.

Atât pentru mire, cât şi pentru mireasă, nunta marca şi începutul tribulaţiilor vieţii. Se îngrădeau libertăţile specifice tinereţii. Viaţa se încărca de responsabilităţi: cele materiale, cea a fidelităţii etc.

Acţiuni de o însemnătate crucială în viaţa tinerilor, secvenţele nunţii erau presărate de *rituri de separare, de agregare*, precum şi de practici apotropaice ori de propiţiere. Dintre **riturile de separare** sunt de amintit

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

Criterii pentru o etnologie a echilibrului (I)

Roxana Deca

răscumpărarea miresei, când veneau nuntaşii să o ducă la casa mirelui; *rasul mirelui* sau *bărbieritul ritual* (ilustra tranziţia spre maturitate); acoperirea miresei cu voalul (însemn al separării de categoria fetelor); *luarea rămasului bun, iertăciunea* sau *binecuvântarea* părinţilor (semnifica separarea miresei de ai săi pentru a se încorpora în familia soţului); *jocul steagului* sau *bradului* etc. *Steagul mirelui* (nume în Transilvania) sau *bradul mirelui* (nume la sud şi est de Carpaţi) era simbolul masculin al vitalităţii, al puterii, al virilităţii. În afara *oraţiei bradului* (steagului, se mai desfăşura *jocul steagului* (*bradului*). În aşezările din Oltenia, *Hora mare a bradului* se juca în faţa bisericii, imediat după cununie.

Printre **riturile de agregare** general răspândite se înscriu, de exemplu, primirea miresei de către soacră, *Hora miresei*, *dezvelitul miresei*, care puncta integrarea în rândul femeilor măritate.

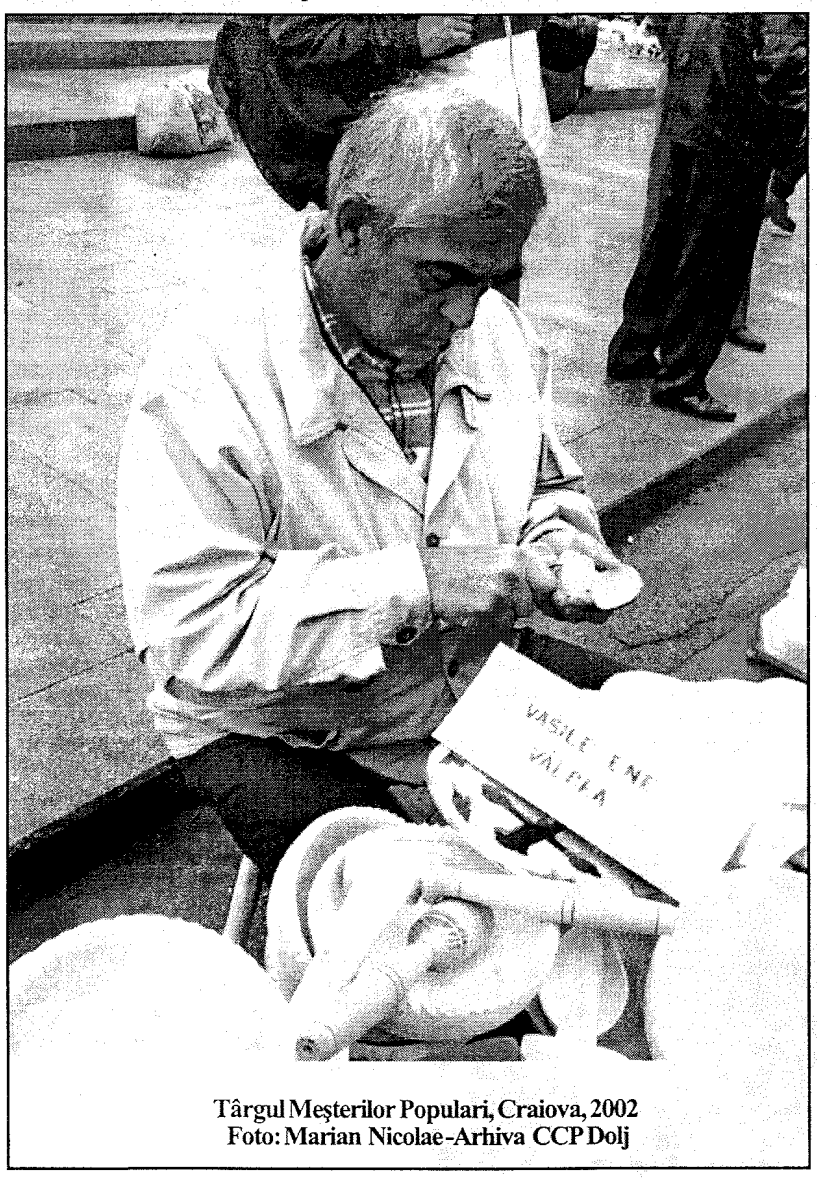
Practicile apotropaice, riturile de fertilitate sau fecunditate, riturile augurale sau de propiţiere însoţesc majoritatea fazelor nunţii .

Sărbătoare fără egal în viaţa omului datorită amplorii şi semnificaţiilor sale majore, nunta însăşi includea mai multe episoade: chemarea la nuntă, gătirea mirelui şi a miresei, cererea miresei, luarea iertăciunilor, cununia, sosirea miresei la casa mirelui, horele nunţii, masa mare, dezvelirea etc.

Chemarea la nuntă era însoţită de rituri de fertilitate sau fecunditate (cei care chemau aveau cu ei un colac, de unde şi denumirea de *colăcari* sau *colăceri*), de rituri augurale (chemarea la nuntă se făcea, de regulă, după amiază şi chemătorii se adresau cu "bună dimineaţa, bine v-am găsit sănătoşi"), de propiţiere (urări reciproce, închinarea cu plosca etc.). Chemarea se făcea într-o ordine riguroasă, încetăţenită prin tradiţie. Se începea cu naşii, cu rudele de rangul întâi, continuându-se cu vecinii de pe o anumită rază a vetrei aşezării.

Pentru a deveni apt pentru nuntă, mirele săvârşea sau suporta o suită de acţiuni: *lăutul* sau *scalda* rituală, pentru purificare; *bărbieritul*; închinarea şi primirea cămăşii de nuntă de la mireasă; înveşmântarea. Consemnat în Oltenia, Muntenia, Dobrogea, Moldova, şi Bucovina, *bărbieritul ritual* se desfăşura duminica dimineaţa, la casa mirelui, înainte de cununie. Mirele era aşezat pe un scaun în mijlocul încăperii, iar rasul simbolic îl făcea de obicei naşul. Câteodată se apela la *fratele de mire*, la *vornicel* etc. Asistau feciori, bărbaţi de curând însuraţi, fete, neveste tinere. Lăutarii cântau cântece de dor, de jale, despre soartă şi noroc, vizând raderea bărbii de holtei, pierderea libertăţilor de flăcău etc. În vechime, cântecul mirelui era rostit de fete şi neveste tinere. La sfârşit, mirelui i se aşeza pe cap un colac învelit într-un prosop nou, primit de la mireasă, având menirea de a determina fertilitatea, fecunditatea. La terminare, colacul şi prosopul erau luate de cel ce rădea. Urma îmbrăcarea flăcăului ca mire şi sărutarea lui cu toţi flăcăii, dovadă a despărţirii de feciorie (Şeuleanu 1985:95).

Aidoma mirelui şi mireasa făcea o scaldă rituală pentru purificare. Gătirea miresei mai implica pieptănatul, înveşmântarea sau învelitul, operaţie săvârşită de naşă, punerea cununii. În general, cununa o împleteau fetele, la casa miresei, din flori şi plante, cu precădere din iederă .Ea avea funcţii multiple: de iniţiere şi integrare (pe capul miresei o puneau părinţii, care o luau din mâna naşei), de fertilitate şi propiţiere (era împletită din flori de câmp şi plante perene), de unire (uneori, chiar mirele aduna florile), de a marca puritatea



Târgul Meşterilor Populari, Craiova, 2002
Foto: Marian Nicolae-Arhiva CCP Dolj

miresei (culoarea albă a florilor împletite).În general, cântecele şi strigăturile rostite pe perioada gătitului miresei gravitează în jurul motivului despărţirii, al regretului vieţii de fecioară, al înstrăinării de mediul familial şi ambiant cunoscut; dau glas neliniştilor provocate de neprevăzutul vieţii viitoare; deplâng golul lăsat în familie de cea care pleacă şi care avusese meniri precise; evocă dorul„pârjolitor" al înstrăinatei după aceia ce-i părăseşte. În Maramureş cântau şi rosteau strigături doar fetele. Pe ansamblu, cântecele şi strigăturile de despărţire a miresei se aseamănă cu bocetele funerare prin încărcătura emoţională pe care o declanşează. La scoaterea miresei din casa părintească, se consuma şi ritualul colacului miresei, care i se aşeza pe cap şi care apoi era rupt şi azvârlit fecioarelor, fie de naşă (în Oltenia, Muntenia, Moldova), fie de mireasa însăşi (în Transilvania).

Unul dintre cele mai spectaculoase, fastuoase şi dramatice episoade ale nunţii era acela al transferării miresei din casa natală în cea a mirelui.

La rândul său, acest amplu episod includea o succesiune de secvenţe

În afară de mire, alaiul care pornea către mireasă cuprindea naşul, doi colăceri sau colăcari(care purtau colacul mirelui), vornicul sau vorniceii(care rosteau oraţia de nuntă), fratele sau fraţii de mire, brădarul (nume în Oltenia, Muntenia) ori stegarul(denumire în Transilvania) şi alţi flăcăi apropiaţi ai mirelui. Cu toţii mergeau călări şi flancau carele sau căruţele în care se aflau, în ordine, naşa, surorile de mire, socrii mari, lăutarii, etc. Itinerarul pe care se deplasau era stabilit de naş, şi se desfăşura, de obicei, întortocheat. Se aprecia că deplasarea era labirintică, pe de o parte, pentru a face inofensivă acţiunea malefică a forţelor răuvoitoare. Pe de altă parte, marca ideea căutării stăruitoare a miresei, concepută ca o persoană indispensabilă. În plus, întoarcerea alaiului nu se făcea niciodată pe drumul de ducere, sugerând neputinţa revenirii la vechiul statut (Şeuleanu1985:141). Ajuns la casa miresei, alaiul mirelui găsea porţile zăvorâte. Pentru a se deschide porţile, pretendentul la căsătorie era supus la probe de isteţime, îndemânare, curaj. Unii specialişti au văzut în aceste secvenţe, fie ecouri ale perioadei când fetele erau răpite, fie o încercare de rezolvare a conflictelor pe care le provoca crearea noii familii, fie un rit de trecere pentru mire. Îndeosebi întrebările la care era solicitat să răspundă mirele aveau menirea de a-i proba ingeniozitatea, perspicacitatea (bunăoară, el trebuia să găsească soluţia depistării miresei dintr-un grup de fete cu o prezenţă fizică întru totul asemănătoare), rezistenţa fizică, ştiinţa de a fi gospodar etc. În faţa porţilor încă zăvorâte, *colăcarii* sau *colăcerii* mirelui şi *vornicul miresei* făceau schimb de colaci, îndeplinind astfel o uzanţă cu rost apotropaic, de propiţiere, de provocare a fertilităţii, dar şi de invitare la înţelegere, la pace a celor două grupuri aparent ostile. Pe ansamblu, oraţiile de nuntă sunt alegorice, metafora şi simbolul abundă. Ele descriu o vânătoare rituală somptuoasă în care apare ideea căutării stăruitoare a viitoarei soţii, procedeu folosit pentru elogierea miresei, a unicităţii sale. Se stabileşte o corelaţie simbolică între statutul fetei şi lumea florilor. Uneori, mireasa este însăşi zâna florilor, care trebuie dusă în grădina mirelui pentru a înflori şi a rodi (Marian 1980:325).

În oraţiile de nuntă sunt evocate,,steaua strălucitoare", căprioara, lebăda în locul miresei, iar în locul mirelui se amintesc cerbul sau leul – simboluri ale măreţiei, ale bărbăţiei neînfricate. În unele oraţii de nuntă se exprimă şi cerinţa ca, înainte de cununie, tinerii să obţină „iertăciunea părinţilor". Iertăciunile la casa miresei erau mai patetice întrucât fata se desprindea nu numai de statutul de fecioară, ci şi de mediul familial al copilăriei, pentru a migra într-o ambianţă nouă, străină şi câteodată ostilă. Până a pleca la cununie, după rostirea iertăciunilor şi plecarea la mire, mireasa, însoţită de *brădar* sau *cumnat de mână*, lăutari, fete şi băieţi, mergea la a treia fântână publică cu o găleată pe care o umplea cu apă. Cu apa stropea nuntaşii, ceremonial cu funcţie purificatoare, apotropaică.

În biserică, pe durata oficierii cununiei, femeile aruncau, cu intermitenţe, monede şi grâu înspre miri (gest înfăptuit cu ţelul de a determina avuţia, fecunditatea cuplului). La sfârşitul ceremoniei, la invitaţia preotului, tinerii îşi alegeau un sfânt protector al casei, care se transmitea din generaţie în generaţie, patriliniar:„Dacă băiatul iese din casa părintească atunci când se însoară, îşi alege patronul pe care-l vrea de învoire cu nevasta lui"(Costa-Foru 1945:114).

Primirea miresei la casa socrilor se făcea de către soacra mare. Ea aştepta tinerii în curte cu un pahar de vin, zahăr, dulceaţă şi-i încingea fie cu un *peşchir*, fie cu un *frâu de cal*, ca să rămână veşnic un întreg. Apoi mireasa era condusă de soacră pe scara casei, de unde stropea nuntaşii cu busuioc. Urma intrarea în *tinda* (prispa) casei. Acolo, în apropierea pragului de intrare în casă, se afla masa joasă, rotundă. Pe mijlocul ei se găsea un pahar cu vin. Mireasa se urca pe masă şi ocolea paharul de trei ori. La sfârşit răsturna paharul cu piciorul înspre pragul camerei şi păşea în casă, peste prag. De obicei, mirele lua mireasa în braţe şi o trecea peste prag, loc sacru al casei, loc de trecere între cunoscut şi necunoscut, între lumea străină şi cea domestică.

După consumarea ceremonialului primirii miresei în gospodăria flăcăului, lăutarii cântau pentru tineretul aşezării. Aproape orice flăcău comanda o horă, pe care o conducea. Naşul supraveghea păstrarea unei ordini echitabile a horelor comandate şi-i rânduia pe solicitanţi. Pentru refacerea echilibrelor temporar deteriorate prin formarea noului cuplu, integrarea miresei în gospodăria soţului, câştigarea bunăvoinţei reciproce a rudelor colaterale şi asigurarea unui temei economic gospodăriei pe cale de constituire, se făceau cadouri reciproce, se rosteau urări de prosperitate, se ofereau mese de reconciliere. Apogeul „dăruirii" mirelui şi miresei se atingea la *masa mare* sau la *masa cu daruri*. Către seara zilei în care tinerii fuseseră cununaţi, lăutarii dădeau semnalul terminării horelor nunţii. În bună parte, flăcăii şi fetele plecau spre casele lor, rămânând doar persoanele care luau parte la masa mare. Mireasa, mirele şi naşii se aşezau la masă în fruntea ei. Mesenii stăteau la masa mare în ordinea rudeniei şi a poziţiei sociale. Către miezul nopţii, când se aducea curcanul fript sau găina pentru naşi, însemna că urma strângerea darurilor. Pe vremuri, darurile constau mai cu seamă din produse cerealiere, animaliere, din pânzeturi, stupi, dar mai puţin din bani. Cu timpul, banii au trecut pe primul plan. După miezul nopţii, se consuma *dezvelitul* sau *dezgoveala miresei*, adică schimbarea portului de fată şi mireasă cu acela de nevastă. Operaţia o efectua naşa şi alte femei. În Oltenia, Muntenia şi Dobrogea, lăutarii cântau cântecul ritual ceremonial al *zorilor*. Zorile,„nupţiale" se cântau luni dimineaţa, în faţa camerei tinerei perechi. Atunci intrau în cameră părinţii fetei, cărora li se arăta cămaşa miresii. După ce se afla şi se transmitea nuntaşilor„vestea" stării în care se găsea mireasa, se juca,„sârba rachiului roşu".

Tot în Oltenia, verificarea stării de castitate se făcea luni dimineaţa, de către soacra mare. Aceasta intra în camera tinerilor şi lua cămaşa de noapte a tinerei. Dacă era pătată de sânge, ieşea cu ea şi o juca în horă, în chiuiturile nuntaşilor şi în cântecele lăutarilor. Dacă mireasa nu fusese virgină, se aşeza pe o grapă de spini, la care se înjugau patru boi, şi era dusă la părinţi. Demn de reţinut este faptul că şi românii din Timocul bulgăresc au conservat cutuma străveche a pedepsirii miresei nevirtuoase prin punerea pe grapă şi înapoierea la părinţi (Panea, Bălosu, Obrocea 1996:45).

O dată cu mersul *pe calea primară, mare, albă, întoarsă* (după cum era denumit drumul străbătut de părinţii fetei la noua sa gospodărie, pentru constatarea virginităţii ei) şi cu rezolvarea oricăror litigii cauzate de deflorarea înainte de vreme a fetei, căsătoria devenea deplină şi îşi urma cursul firesc.

Bibliografie:

1.Vladimir Trebici, Ion Ghinoiu 1985. *Demografie şi etnografie,* Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.

2.Nicolae Constantinescu 1987. *Relaţiile de rudenie în societăţile tradiţionale.Reflexe în folclorul românesc,* Bucureşti.

3.G.T.Niculescu-Varone 1945. *Monografia satului Şăuleşti(plasa Deva), jud.Hunedoara,* Bucureşti.

4.Traian Herseni 1980. *Cultură psihologică românească,* Bucureşti.

5.Dumitru D.Mototolescu 1921. *Darurile dinaintea nunţii în dreptul vechi românesc comparat cu cel romano-bizantin şi slav*, Bucureşti.

6.Ion Şeuleanu 1985. *Poezia populară de nuntă*, Bucureşti, Editura Minerva.

8. Simion Florea Marian 1980. *Nunta la români*, Bucureşti.

9.XeniaC.Costa-Foru1945. *Cercetarea monografică a familiei.Contribuţie metodologică*, Bucureşti.

10.Nicolae Panea, Cornel Bălosu, Gheorghe Obrocea 1996. *Folclorul românilor din Timocul bulgăresc*, Craiova, Editura Omniscop.

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

"Târgu'(rile) la Români" **

Lila Passima

1. Spaţiu / Loc Activ, Provocator, Re/generator, Posibil Schimb de Forme Culturale? Sau

2. Festival, Manifestare, Instituţie, specializată pe comerţ de produse "populare" ?

Vremea Târgurilor (ca la ţară) a trecut, o să spuneţi. Şi totuşi....Este târgul un act / o acţiune generatoare de forme / produse culturale ?

Nu ştiu dacă întrebarea are rost într-un context în care lipsa reperelor "consumate" sau prezente creează un dinamism al formelor mimetice cvasi-culturale de manifestare ale creatorilor şi consumatorilor contemporani (nu generalizăm *ad literam*). Eu mi-o pun, încercând să găsesc în dezordinea întâlnită, *ceva* care să mă ducă spre cauze, eventual spre un înţeles.

Ca sa putem (re)descoperi repere(le) ar trebui să percepem DIFERENŢA.

Asta se întîmplă de obicei gradual, iar în perioadele de "criză", eu le-aş spune mai degrabă timpuri gri / amestecate, adică (pluri)informe, lipsa perspectivei anulează efectul benefic al diferenţei, adică STAREA DE NORMALITATE, care poate aduce o valorizare firească în sistemul cultural al societăţii (dacă, unde, mai e nevoie de aşa ceva).

Diferenţa, începe să lipsească...din preocupările, din acţiunile, în meseriile noastre (cât de curând din viitorul nostru ?!). Acţionăm pe sisteme grilă / standard, la care creativitatea, propria căutare (de sens) devine în cazurile fericite, "targetul" informal al "realizatorului" şi aproape deloc sensul iniţial al manifestării (exprimării).

Cum să (te) mai poţi re/cunoaşte ? Mai ai nevoie? Dacă da, te simţi oarecum frustrat şi încurcat de oferta cu "aureolă" de autentic şi deranjat de "gama largă de produse populare" care ascund o îndelungată "iscusinţă artizanală".

Cum ar trebui să fie un târg ? Întrebarea care ar urma imediat ar fi: Din ce punct de vedere te gîndeşti ? al specialistului / organizator, al relaţiilor publice / comunicării, al cercetătorului sau al managerului cultural specializat în managementul şi marketingul produselor culturale?

MĂ gîndesc pur şi simplu. La câte puţin din toate. Mi-aş alege o poziţie de observator, îţi lasă oarece libertate de mişcare.

De ce ar trebui să fie cumva, târgul ?

Nu ştiu, în orice caz ştiu ce nu ar trebui să fie: festival, expoziţie cu vînzare, manifestare, acţiune de promovare a meşteşugurilor populare autentice....etc., şi alte formule standard ale comunicării. Ca *antidot* mă gîndesc la *loc de întîlnire, sărbătoare, cunoştinţe noi şi vechi, provocare, poveşti/ povestiri, târguieli / negocieri, adunare, amestec / culoare locală, chipuri, atitudini, obiceiuri, unele uitate, altele refăcute şi transformate, legături/ diferenţe, " ţărani / domni de la oraş", greu de recunoscut, dar totuşi, copii care aleargă şi încurcă lumea şi tot ce ţine de hagiografia unui Spaţiu / loc viu.* Mai e ceva, de care n-ai cum să scapi. Organizatorul, de regulă muzeul, centrul judeţean de cultură sau primăriile care vor să-şi completeze agenda culturală cu "acţiuni cu priză la public", practică aşa zisa selecţie. Vii la târg, dacă eşti invitat, dacă te cunoaşte specialistul şi dacă întruneşti " calitatea de meşter popular autentic". În punctul ăsta apare degringolada.

Dar întîi vreau să scap de apăsarea cuvintelor/ semnificaţii care şi-au pierdut sensul. Aproape că-mi vine să le exorcizez ... aş scoate pentru un timp din vocabularul uzual acele cuvinte folosite oricând, oricum , oriunde : tradiţie, meşter, popular, folclor, autentic, şi poate încă câteva la care mă mai gîndesc...cuvîntul ţăran, l-aş folosi subliminal şi poate doar atunci când aş vrea să exprim o stare, să-mi reînchipui un caracter, să re/descopăr o tipologie, pentru realul existent devine inoperabil şi atunci când este folosit inadecvat, creează (pseudo) imagini lirice şi edulcorate, în afara cazurilor când activismul / festivismul democratic al celor care îl folosesc în clişee post decembriste ale Cântării României, cumulate cu *Entertainment*-ul de tip occidental, devine agresiv, toxic, alienant (ultimul sens se insinuează pe nesimţite, de multe ori în forma unei voioşii debordante – atât a publicului cât şi a organizatorilor şi participanţilor). Ca să mă întorc la funcţia târgului, mă duc la DEX., ediţia 1975, unde ni se spune simplu că târgul este : "loc mai întins, special amenajat într-un oraş sau la marginea unui oraş, unde se vând şi se cumpără (zilnic sau la anumite date), vite, cereale, alimente, zarzavaturi, etc... şi alte sensuri: operaţie de vînzare- cumpărare, care are loc într-un târg, tocmeală, învoială, acord, înţelegere, a face sau încheia târgul cu cineva, a încheia cu cineva o tranzacţie comercială, a cădea de acord / la învoială asupra preţului".

Câteva lucruri sunt clare: la târg se vinde şi se cumpără de când lumea, se negociază, se cade la învoială după un timp, se vine, se pleacă, se revine, e agitaţie, adică MIŞCARE, deci putem spera la o funcţie dinamică,atâta timp cât percepem şi participăm la construcţia, trăirea, epuizarea timpilor târgului. Căci, asta e, TÂRGUL ARE MAI MULŢI TIMPI, atunci când se întîmplă să fie cu adevărat, când urmăreşte o dinamică interioară care creează raporturi / relaţii vii, " pozitive, interactive" (ca să folosim termeni din recuzita comunicării).

Eu mă trezesc de pildă, la spartu' târgului, că n-am apucat să trăiesc târgul, asta însemnând că n-am vorbit destul cu meşterii sau invitaţii,unii dintre ei prieteni, n-am privit foarte atent marfa care între timp s-a epuizat, nu mi-am întreţinut îndeajuns prietenii veniţi să/îşi cumpere cadouri, n-am apucat să cumpăr prea multe, şi ce e mai important, nu l-am imortalizat cu ochiul specialistului (priviri aruncate estetic, profesional, cu tente de specializare, e drept că arunc de fiecare dată, neputîndu-mi înfrînge " deformaţia profesională şi exigenţa gustului pentru autentic").

MĂ trezesc a fi om.

Îmi rămîne bucuria, de fiecare dată la fel de mare, de a descoperi, încă o dată şi încă o dată, *obiectul şi omul*, cel care l-a făcut. *Există aproape întotdeauna o poveste a lor şi fiecare o spune după firea lui.* Povestirile, unele, sunt interesante, altele nu, altele sunt chiar frumoase şi depăşesc cadrul convenţional al târgului. Se ţese o pînzătură neuniformă – mai bine zis vălurită- cu contribuţii colective. Cel mai tare îmi place dimineaţa, în prima zi, când meşterii n-au terminat de aşezat marfa şi oamenii vin deja şi încep să privească, fără să cumpere încă. E un TIMP PREGĂTITOR, de prima întîlnire. Nimeni nu aşteaptă încă CEVA.

După asta, îmi mai place *lâncezeala,* TIMPUL ÎN CARE NU SE ÎNTÎMPLĂ APROAPE NIMIC. Meşterii / " vânzătorii" sunt puţin speriaţi, nu suportă *timpii morţi,* obiectul trebuie să-şi găsească cumpărătorul / locul cât mai repede, orgoliul / siguranţa trebuie satisfăcute / împlinite (a se citi un sens pozitiv).

Mai este TIMPUL FIECĂRUIA, când şi se întîmplă să cumperi - culmea, îţi spui tu, convins că numai ţie ti-a fost hărăzit să descoperi un anume obiect, printr-o anumită legătură, tocmai de la un anumit meşter – cu un preţ obţinut special pentru tine, câteodată atât de mic cât să se transforme în cadou.

Aproape întodeauna se derulează TIMPII DE CONSUM, când aglomeraţia, îmbulzeala, produc o efervescenţă, epuizată într-o *stare de bine,* transformată într-un TIMP MAXIM, în care se cumpără mult, aproape tot, într-o frenezie soră cu viciul estetic, nepotolit : îţi place şi asta şi aia, şi tot aşa .... *Un târg are mulţi timpi şi nici unul dacă nu se întîmplă nimic ...*

Găseşti şi TIMPI INTERMEDIARI, de tatonare, de aşteptare, de pregătire a relaţiei / comunicării cu cumpărătorul.

Revin la funcţia târgului.

E adevărat că în afara timpilor de tot felul, rămâne realitatea.

Un târg la care nu ai vândut / cumpărat nimic rămîne un târg "de pomină". De pomină e şi târgul la care ai vândut tot şi care te face imediat să accepţi şi invitaţia de la anu', convins fiind că experienţa extraordinară de anul ăsta se va repeta. Nu vă bazaţi pe asta. Experienţele au demonstrat deja că estimările nu sunt întotdeauna cele aşteptate.

Târgul Meşterilor Populari, Craiova, 2002
-Foto: Marian Nicolae-Arhiva CCP Dolj

Răspunsul la întrebarea pe care mi-am pus-o, ar putea să vină de la descoperirea unor târguri în ţară, mai ales *cele obişnuite* şi nu cele organizate de muzee sau instituţii importante în oraşe, aşa cum ni s-a întîmplat la Bran, Sibiu, Hurez, Galaţi şi fireşte Bucureşti. Oraşele, şi în special cele mari, suferă de "boala" organizării, de implicarea direcţionată a specialiştilor, cărora li se întîmplă din păcate, de multe ori, să transforme locul / Spaţiul acela activ, generator, de care vorbeam, într-un sistem rigid, artificial,ori dimpotrivă, foarte lax, fără existenţa nici unor criterii, de prezentare " a tradiţiilor multimilenare ale creaţiei populare româneşti". Eventual şi cu formaţii de muzică populară şi folclor autentic care să ofere vizitatorilor, cuminte aşezaţi pe băncuţe în aer liber, sau pe fotolii în sălile de concert, momente de veselie şi desfătare sufletească .

Ştiu că suntem obosiţi, că avem nevoie de relaxare, dar totuşi.... Parcă mai repede îţi vine să-l asculţi pe Nica Nicolae, cântând un cântec vechi pe care ţi-l cântă, aşa dintr-o dată, pentru că reuşeşti să-i aminteşti, cu întrebările tale, *de un anumit timp din viaţa lui,* şi îi recreezi starea aia uitată undeva, în vreun colţ al sufletului, vie şi neatinsă de organizări, sisteme, confuzii, pervertiri. Iese vie, aşa cum a simţit-o cândva, o simte şi-acum, se bucură, bucurându-te. Nu v-aş fi povestit, dacă nu s-ar fi întâmplat.

E riscantă perspectiva asta din care privesc eu. De cele mai multe ori, răspunsul este : Dacă publicul asta cere, şi el e mulţumit, înseamnă că e bine. " Targetul" a funcţionat. Şi nu oare, opinia şi cerinţele publicului sunt elementele principale în strategiile de comunicare / relaţii publice şi marketing cultural ale instituţiilor, factorilor, organismelor care creează evenimentul / acţiunea respectivă ?

MĂ încăpăţânez să caut / să găsesc răspunsul în altă parte... departe de " implementarea unei strategii de imagine" a târgului care să crească numărul de vizitatori, profitul Instituţiei, de "promovare a unor noi tipuri de relaţii" cu publicul şi de "stabilirea de contacte" menite să "sporească procesul comunicării", prin "orientarea mesajului către publicul receptor", grilă cu care, specialiştii în comunicare şi relaţii publice, operează în sistemul lor de lucru.

.....

Mi-aduc aminte de bătrânica din Vâlcea, de la târgul din Dumbravă, de acum doi ani, de la Sibiu, meşteră – poetă, " diplomată" (mai toţi meşterii care merg la târguri au fost premiaţi cu diplome, au şi o Academie, gîndindu-mă la asta, nu văd ce rost mai au ale noastre) şi mă încearcă un sentiment de nostalgie: avea o retorică debordantă, mai ales când ne recita poezii. V-o redau pe aceea în care " preaslăveşte obiectul, târgul şi vizitatorul", căci am uitat să vă spun, mulţi dintre meşterii noştri au devenit proprii lor manageri, alţii au chiar câte o mică afacere sau chiar comenzi serioase cu străinătatea, au dovedit că puterea lor de adaptare la condiţiile economiei de piaţă, depăşeşte cu mult puterea noastră, a specialiştilor bugetari, de a surprinde fenomenul în care ei se mişcă atât de liber: tranziţia..

"Am făcut o poezie, zic: Vino tu, vizitator,
SĂ vezi cum lupt-acest popor
Priveşte meşterii tăcuţi
Şi spune dacă ţi-au plăcut
Aici e ţara, de vreţi să ştiţi
În aceste lucruri de priviţi
Şi nu pleca vizitator, fără un lucru de décor.
Că meşterii n-au lucrat pentru bani neapărat
Ci am venit să arătăm
Cât de mult ne împăcăm
Şi oltean, şi ardelean
Harghita şi Gurahonţ
Arta ne-a unit pe toţi
Căci la noi acasă, nu e casă
Unde să nu ţeasă
Şi nu e război în care să nu intrăm şi noi
Şi vom ţese şi vom coase
Basme cu Feţi-Frumoşi şi fete frumoase
Care vor fi povestite peste ani şi ani
Nu numai la muzeu
Ci şi din casă în casă.
Iar de-aici, de la muzeu, vor zbura la Dumnezeu
Numai domni şi împăraţi
Academicieni şi oameni învăţaţi..."
(Cecilia Păjişteanu, Vîlcea *)

*poezia a fost înregistrată de Silvia Cazacu, Muzeul Ţăranului Român, la Târgul de la Muzeul Astra Sibiu, în anul 2000.

** N.A. Nu mi-am propus o cercetare/ evaluare sistematică a problemei.

Târgurile sunt de multe feluri. Am ales registrul târgului de meşteri, ca fiind cel mai aproape de zona mea de lucru. Mi s-a părut, în schimb, interesant, iarmarocul, aşa zisul talcioc, cu o structură dominată mereu de o evidentă / aparentă dezordine, un talmeş balmeş autohton,

" melanjat" cu accese / accente stridente orientale (chinezării, turcisme, colonii şi alte ţări asiatice: Hong Kong, Thailanda, Taiwan, etc.) şi cu prezenţele nelipsite ale obiectelor utilitare ruseşti, via Ucraina şi Moldova de peste Prut.

Adevărate instalaţii de artă contemporană, tarabele, înghesuite una într-alta, cu mici spaţii care se nasc uneori pentru a lăsa loc cumpărătorului să nu fie călcat în picioare, îşi construiesc şi se individualizează prin " gustul" vînzătorului care-şi aranjează marfa. Aici să vezi/ să descoperi ritmuri, în taraba cu adidaşi, de pildă, aranjaţi frumos pe modele şi mărimi, unii lîngă alţii, chiar şi supra-etajaţi. La fel papucii din plastic sau sutienele cu cupe A,B,C,D, şi forme pe măsură. Nu pot să nu-mi amintesc cu plăcere, ursuleţii, iepuraşii, răţuştele din pluş, din ce în ce mai inexpresivi pe măsură ce preţul creşte, şi nelipsiţii ochelari de soare (mă impresionează întotdeauna cei de plastic pentru copii), accesorii fără de care vara ar trece neobservată, plus slipii şi costumele de baie din milanez, mai strălucitori şi mai coloraţi, în funcţie de preţ de asemenea.

Sunt multe de descoperit într-un talcioc. Feţele sunt interesante, iar dialogurile, atât de adevărate, în concreteţea subiectelor dezbătute, probleme şi aspecte de viaţă care bat scenariile " cineverité-urilor" occidentale şi ale telenovelelor sud-americane. Apar şi personaje rătăcite, care ar intra în categoria meşteşugarilor, bătrâni care mai fac clopoţei mici, mari, talângi din bronz pentru vite, de pildă, sau ţigani care fac inele din metal, prezentat ca argint curat şi alţii...

Supra-aglomerat, supra-dimensionat, talciocul, cu un " look" apropiat de meltingpot-ul postmodern, are viaţă. Vibraţiile lui,chiar dacă nu sunt artistice, tradiţionale, sunt autentice. Nu cosmetizează nimeni, nu " împăiază" nimeni contextul, structura şi relaţiile care se nasc aici. Departe de spectacolul static şi prestaţia de " actori" a meşterilor, deveniţi deja personaje cu un anumit statut, conştientizat şi cultivat chiar de ei înşişi. Nu vreau să minimalizez şi să reduc statura meşterilor (în special, a ţăranilor), pe care dacă-i provoci să fie ei înşişi, devin izvoare nesecate, mă deranjează doar contextul, atunci când intervine nefericit asupra individualităţii lor.

Câteodată mă gîndesc că există mai multe şanse să se nască forme culturale (sau subculturale, dacă le integrăm ca forme de exprimare ale culturii de masă), într-un Spaţiu / loc ca cel al talciocului, iarmarocului, târgului obişnuit, decât în structura organizaţională a târgurilor cu profil.

Oricum, rolul nostru, al specialiştilor şi al muzeelor, ca elemente / organisme formatoare, creatoare de acte culturale (şi nu exclusiv depozitare, "conservatoare"), este destul de dificil, ingrat şi riscant. Îţi trebuie acel bun simţ, bună măsură şi viziune limpede ca să nu strici, să perverteşti, să orientezi anulând potenţele creatoare ale meşterului / subiectului cu care lucrezi, colaborezi. Îţi mai trebuie atât de multă informaţie ca să poţi să uiţi de ea, ca să-ţi permită să te laşi cucerit de forme noi de exprimare sau să participi la construcţia lor, fără să cazi în păcatul ignoranţei – decalaj, limitare / restricţie la contextul "tradiţiei", neînţeles ca reper, proces continuu, re/generator, intermediar cultural între trecut şi viitor, ci ca act mimetic, artificial, de păstrare şi " conservare" a ceva pe care trebuie să-l resimţim ca fiind viu.

SĂ păstrezi acel " viu" de care se agaţă verbal atât de mulţi astăzi , să-l faci să existe mi se pare drumul cel mai greu. SĂ permanentizezi starea de creaţie şi bucuria ce precede şi urmează ei, ar putea fi un posibil răspuns.

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

Între religiosul terapeutic și magicul curativ: molitvele

Camelia Burghele

Uzând de mecanismele antropologiei religioase, istoricii consideră că, în linii mari, coexistența doctrinei religioase cu superstiții sau miracole aflate la liziera doctrinală se explică "prin mecanismele <<construcției>> individului religios, care încorporează atât omul creştin, cât şi omul păgân" (Radosav 1997:307); concentricitatea celor două abordări antropologice condensează spiritualitatea într-o zonă comună magiei şi religiei, în care sistemul terapeutic tradițional devine operațional şi îşi poate atinge finalitatea. În context, semne ale terapeuticului magico-religios sunt şi faptele sfinților finalizate prin minuni apropiate de *medicabilis divinae potentiae* (Brown 1995:112), prin care teritoriul de frontieră cunoaşte un proces de disoluție, în care ritualul magic şi rugăciunea din biserică se pot citi în ordinea unui palimpsest. Momente remarcabile ale acestuia, *molitvele* se situează undeva în proximitatea icoanei, procesiunii şi pelerinajelor, manifestări religioase terapeutice, dar care activează şi semne ale magicului. Acestea, mai ales *Molitvele Sfântului Vasile*, sunt de două ori semnificative pentru o antropologie a sănătății: mai întâi pentru că, în lumea satului, citirea molitvelor fixează cutumiar un important remediu religios în cazurile grave ale perturbării sănătății, iar apoi pentru că prin chiar terminologia vehiculată în molitve, Biserica recunoaşte oficial faptul că anumite boli ale sufletului sau trupului, denumite uneori generic doar ca "stări de rău", sunt provocate de agenți malefici de sorginte magică. În principiu, Biserica crede că răul, necazurile şi supranaturalul au acelaşi sens. Astfel, preoții pot avea, în linii mari, trei atitudini în legătură cu bolile: boala e adevărată, iar repetițiile sale sunt naturale; repetările bolii sunt de natură divină; sau, repetările sunt de natură divină, dar provocate şi finalizate magic (Favret-Saada 1981:108-109).

Molitvele şi celelalte rugăciuni performate de preoți sau de credincioşi, care au ca obiect păstrarea integrității corpului şi spiritului în fața asaltului unei forțe supranaturale malefice, cum este recunoscută în liturgică figura Satanei sau a Diavolului, demonstrează că Biserica acceptă astfel de apariții de sorginte magică, în fața cărora nu ezită să ofere posibilități de vindecare. Mai mult ca în orice alt caz, molitvele se constituie într-o ofertă demnă de luat în seamă pentru bolnavii aflați sub incidența unui rău de natură necunoscută, pentru că, într-o măsură foarte mare, acest tip de rugăciune, situat la marginea exorcizării, instituie în reprezentările mentale ale bolnavului *terapia ca act de restituire*. De data aceasta nu mai asistăm la vindecarea unei boli depersonalizate sau nepersonalizate, ci la "alungarea unui rău", adică la concisa lui personalizare. Resorturile activate astfel sunt duble: pe de o parte duhul necurat provocator al bolii ascunse este alungat datorită credinței materializate în acte pietale, pe de altă parte, sănătatea este redată trupului bolnav printr-o restituire a sa, ce a fost recuperată din sfera de acțiune a agentului malefic patologic. În practicile terapeutice religioase de acest gen, "vindecarea se produce prin transferul demonilor în alte vietăți sau prin alungarea lor pur şi simplu; credința unei persoane apropiate este necesară pentru vindecarea unui demonizat; rugăciunea şi postul sunt două arme

Târgul Meşterilor Populari, Craiova, 2002 - Foto: Marian Nicolae - Arhiva CCP Dolj

desosebit de puternice împotriva duhurilor rele, îndărătnice (Chirilă, Valica 1992:256).

Interesant este, desigur, impactul în folcloric al acestui mod de a gândi raporturile sănătății cu credința. Duhurile rele sunt plămădiri ale necurățeniei, iar locul lor este în iad. În această ordine a logicii figurative, imaginarul iadului este modelat tot mai des după sentimentul cumplit de durere provocat de boală: "dacă faptele ți-s bune, sufletu şi să duce într-un loc frumos, poate în rai; dar la beţivi şi la oameni rai sufletu nu să duce numa într-o groapă adâncă şi acolo are parte de toate bolile: te arde, te frije, te împunje, îți pică unghiile şi păru, te umpli dă bube" [1].

Molitfele Sfântului Vasile cel Mare se citesc "pentru cei care pătimesc de la diavol şi pentru toată neputința"; se porneşte de la referințele biblice, după care preotul invocă puterea dumnezeiască în alungarea răului şi restituirea stării de sănătate credinciosului: "Cel ce a aruncat din cer pe căpetenia îngerilor, care din trufie şi-a încordat grumazul oarecând şi s-a lepădat de slujba sa prin neascultare, şi pe îngerii cei împreună cu dânsul potrivnici, care s-au făcut diavoli, i-a aruncat în întunericul cel adânc al iadului, fă ca blestemul acesta ce se face în numele Tău cel înfricoşător să fie spre îngrozirea acestui povățuitor al vicleniei şi a tuturor taberelor lui, care au căzut împreună cu el din lumina cea de sus, şi pune-l pe fugă; şi-i porunceşte lui şi diavolilor lui să se depărteze cu totul, că să nu facă nici o vătămare acestui suflet pecetluit" (*Molitfelnic* 1992: 335).

Pentru că molitvele scot la lumină un dialog personalizat între cele două poluri ale puterii ce legitimează starea de sănătate sau boală, nu ne rămâne decât să decriptăm ambele ispostaze ale modificării stării umane în raport cu starea generală a universului: *antiterapia* proferată de spiritele malefice şi *terapia* instituită prin puterea lui Dumnezeu şi prin intermediul preotului ce săvârşeşte molitva. Dovedind încă o dată rigurozitatea şi caracterul sistemic al gândirii foclorice, ghidată deseori după o logică proprie, deseori diferită de cea formală, dar mereu echilibrată, motivată şi coerentă, dihotomia antiterapie / terapie este coborâtă de la nivel mental şi pusă în practică, susținând încă un remediu terapeutic. Remarcabilă este, în logica internă a acestui sistem de restituire a sănătății tulburată de apariții maligne, retorica molitvei, situată în proximitatea descântecului terapeutic cu care dovedeşte o surprinzătoare similitudine. Tehnica amenințării, şirul denominativ simbolic al duhurilor necurate, imperativele, toate duc spre o compoziție similară a descântecului de boală: "Teme-te, fugi, pleacă, depărtează, diavole spurcate şi necurate, cel de sub pământ, din adânc, înşelătorule, cel fără de chip, cel văzut prin nerușinare, nevăzut prin fățărie, oriunde eşti sau unde mergi, de eşti însuşi Belzebuth sau de te arăți ca cel ce scutură, ca şarpele, sau ca fiara, sau ca aburul, sau ca fumul, ori ca bărbat, ori ca femeie, ori ca jiganie, ori ca pasăre, sau vorbitor noaptea sau surd, sau mut, sau care înfricoşezi cu năvălirea, sau sfâşii, sau unelteşti rele, în somn greu sau în boală, sau în neputință, sau porneşti spre râs, sau aduci lacrimi de dezmierdări; ori eşti desfrânat, ori rău mirositor, ori poftitor, ori făcător de desfătare (etc...). Teme-te de asemănarea lui Dumnezeu celui întrupat şi să nu te ascunzi în robul lui Dumnezeu N, că toiag de fier şi cuptor de foc şi iadul şi scrâşnirea dinților te aşteaptă ca răsplătire pentru neascultare" (*Molitfelnic* 1992:336 - 337).

Merită menționat faptul că molitfelnicul uzual mai include şi *Rugăciune la toată neputința, pentru dureri de cap (deochi), pentru cei care sunt bolnavi de năjit, pentru bolnavul care nu poate dormi* sau *rânduiala care se face când se îmbolnăvesc orice fel de animale*, adică o întreagă serie de remedii terapeutice religioase care acceptă intruziuni supranaturale răuvoitoare, resimțite în gândirea populară ca prezențe magice. Iată, de exemplu, un fragment din rugăciunea ce se rosteşte la căpătâiul bolnavului de năjit, şi care nu diferă prea mult de invocarea ajutorului divin din structura poetică a descântecului de năjit: "Stăpâne atotțiitorule, doctorul sufletelor şi al trupurilor, Cel ce smereşti şi înalți, Care pedepseşti şi iară tămăduieşti, cercetează cu mila Ta pe robul Tău N. Tinde brațul tău cel plin de tămăduire şi de doctorie şi-l tămăduieşte pe acesta. Ridică-l din pat şi din boală şi ceartă duhul neputinței. Depărtează de la el toată durerea şi boala năjitului; porunceşte-i să iasă şi să se ducă de la robul Tău N" (*Molitfelnic* 1992:353).

Desigur, există şi diferențe majore între cele două serii paralele de remedii terapeutice, iar cea mai importantă se referă, categoric, la actantul principal: rugăciunile şi molitvele sunt performate exclusiv de către preoți, în timp ce incantația magico-terapeutică este susținută de descântătoare; rolul preotului este cu atât mai subtil reliefat cu cât, în ambianța pietală folclorică "sunt preoți sau călugări care au darul tămăduirii şi, citind Moliftele Sfântului Vasile, scot dracul şi omul rămâne sănătos" (Candrea 1999:286), deci au acea putere de a dialoga în ambele sensuri: şi cu Dumnezeu, cel căruia i se solicită sănătatea pentru bolnav, dar şi cu diavolul, pe care-l poate scoate din bolnav. Sfera religiei populare este însă suficient de vastă pentru a se ghida şi după principii ale magiei, de exemplu după legea contagiunii: "bolnavul de ochi se spală cu apa în care şi-a spălat preotul mâinile după săvârâirea sfintei liturghii"(Candrea1999:287) sau "se duce bolnavul la biserică, pentru ca preotul să-şi dezbrace pe el odăjdiile (patrahirul), la sfârşitul slujbei"(Candrea 1999:286); mai mult, eficiența remediilor magice se bazează, deseori, pe forța intrinsecă de tămăduire a obiectelor din proximitatea preotului: "într-o sară văd on mâț mare, negru şi copilu aiesta mic aşe s-o cântat că am gândit că moare. Şi m-am dus la o vecină şi m-o învățat să mă duc la popa şi să ieu o bucată dân hainele lui, dân orice haină, că mi-a da fătu, şi să afum copilu cu ea. Şi am cerut tămâie de la popa şi am afumat copilu tătă ziua da dup-aceie nu s-o mai cântat. Şi am luat un dărăbuț dântr-o haină a popii şi u-am pus pă tămâie şi aşe am afumat şi pruncu şi patu în care dormea" [2]. O altă mărturisire a unui informator lasă să se înțeleagă că în mentalitatea satului, în sistemul terapeutic valorizat cutumiar, marca de eficiență aparține, totuşi, preotului, de cele mai multe ori catalogat deasupra medicului; se crede, de exemplu, că ciuma este, din punct de vedere medical, incurabilă, dar că preotul o poate vindeca totuşi: "ciuma e blestem de sănătate, ca lepra, şi nu se pot vindeca numa prin preot, oricât ar fi de înaintată medicina, nu le poate vindeca numa un preot curat care lucrează după Biblie. Că şi Hristos o vindecat oaminii de lepră, şi atunci şi preotul îi poate vindeca" [3].

Toate aceste observații dimensionează *sacroterapia* - prin molitve, pelerinaje, rugăciuni, descântece, închinare la icoane - ca o exprimare simbolică a încercării omului simplu de a se alinia la principiile de ordonare şi echilibrare ale cosmosului sau de recalibrare a statusului interior omului la aceste principii. Sacroterapia prin numeroasele sale mijloace de punere în act şi prin efectele sale terapeutice şi psihoterapeutice indiscutabile, se clădeşte în mentalul colectiv ca o ofertă demnă de luat în seamă, conturând un univers compensatoriu paralel cu cel medical (mult mai arid atunci când este vorba despre glisarea realului spre fantastic). Or, în orizontul mental al omului tradițional, nu se poate vorbi despre o echilibrare a organismului, şi, deci, despre sănătatea sa trupească sau sufletească, fără o raportare la supranatural. Eşafodajul acestui mod de a gândi lumea şi de a integra sănătatea corpului în geometria sa constitutivă este credința în Dumnezeu, văzut ca un doctor desăvârşit al tuturor celor atinşi de boală: starea de boală în care zace omul căzut, sub toate formele ei, este pricinuită, în viziune creştină, de faptul că omul s-a înstrăinat de Dumnezeu, alterând astfel ordinea primordială a lumii şi a sănătății date ca principiu general, *ab initio*. Viețuirea duhovnicească, alinierea la căile trăirii hieratice, înseamnă o reorientare către Dumnezeu, şi, deci, spre ordinea inițială (Larchet 2000:681 - 682).

Acesta este procesul acoperit de sacroterapie, un ansamblu de tehnici şi practici religioase, dispuse concentric în jurul filonului de miraculos al vindecării prin credință.

Bibliografie:

1.Doru Radosav 1997. *Sentimentul religios la români*, Cluj Napoca.

2.Peter Brown 1995. *Cultul sfinților*, Timişoara.

3.Jeanne Favret Saada 1981. *Corps pour corps. Enquête sur la sorcellerie dans le Bocage*, Paris.

4.Dr.Pavel Chirilă, Pr.Mihai Valica 1992. *Meditație la medicina biblică*, Bucureşti.

5.*Molitfelnic* 1992. *Molitfelnic cuprinzând slujbe, rânduieli şi rugăciuni săvârşite de preot la diferite trebuințe din viața creştinilor*, Bucureşti.

7.I. A. Candrea 1999. *Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică*, Iaşi.

8. Jean-Claude Larchet 2000. *Terapeutica bolilor spirituale*, Bucureşti.

Note:

1. inf. Rozalia Mihăilă, Valea Lungă - Sălaj

2. inf. Rozalia Mihăilă, Valea Lungă - Sălaj

3. inf. Cozma Sâmpetrean, Hida - Sălaj

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Semnificația ficționalizării *

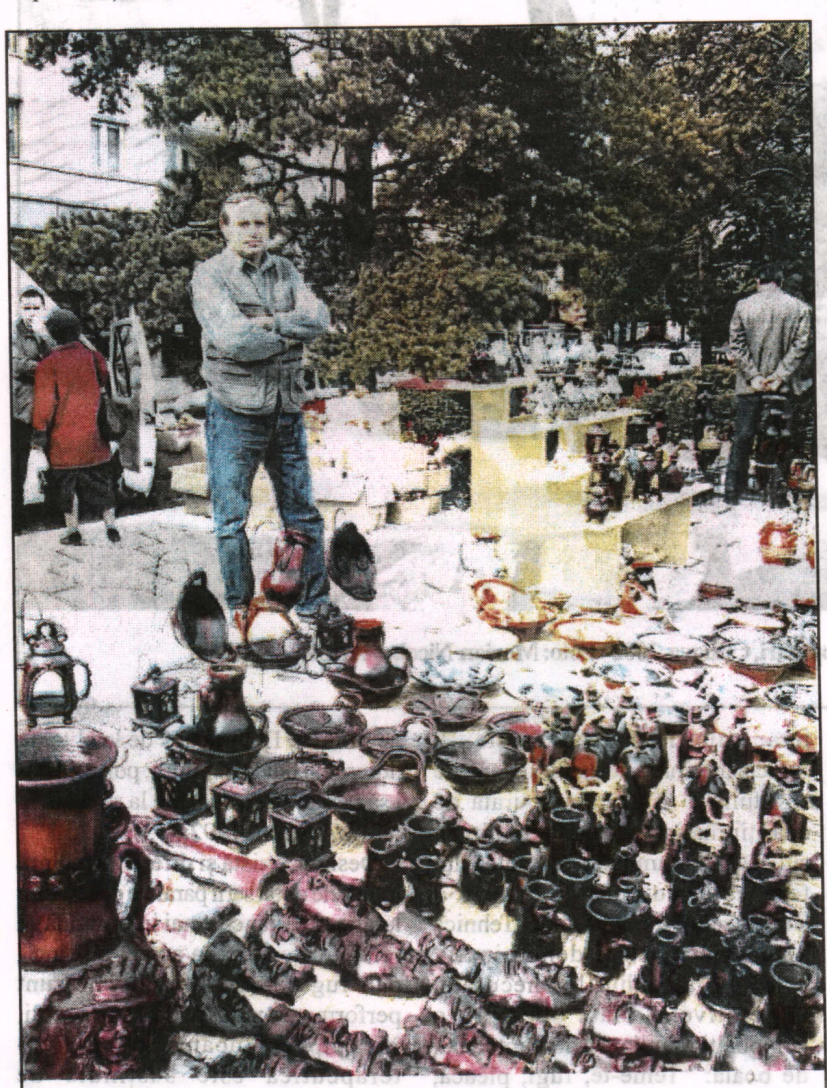
Dacă un text literar acționează cumva asupra cititorilor săi, atunci, în mod simultan, el ne spune ceva despre aceştia. În acest fel, literatura se transformă într-o nuieluşă magică, dezvăluind dispozițiile, dorințele, înclinările şi, într-un final, chiar întreaga noastră structură interioară. Se ridică întrebarea în ce fel avem nevoie de acest mediu specific, mai ales având în vedere faptul că literatura văzută ca mediu este pusă la egalitate cu alte mijloace, iar rolul tot mai crescut pe care acestea îl joacă în civilizația noastră ne arată gradul în care literatura şi-a pierdut semnificația ei ca epitom al culturii. Cu cât un mediu îşi îndeplineşte mai bine funcția sa socioculturală, cu atât el este luat drept ceva de la sine înțeles, aşa cum era cândva literatura. Într-adevăr, literatura îndeplinise astfel de funcții, mergând de la distracție prin informație şi documentație până la hobby. Acestea au fost însă repartizate altor instituții care nu numai că se află într-o competiție acerbă cu literatura, dar îi smulg şi ultima sa funcție, altă dată atât de cuprinzătoare. Mai are literatura ceva de oferit pe care mediile în competiție nu-l pot oferi?

Voi încerca să răspund la această întrebare concentrându-mă pe ficționalitatea literaturii, mai întâi prin detalierea modului în care concepem această ficționalizare, apoi prin sugerarea modului în care noi, ca ființe umane, am putea avea nevoie de această ficționalizare.

***

Majoritatea oamenilor asociază termenul de ficțiune cu ramura narativă a literaturii, dar ea este, de asemenea, şi ceea ce Dr. Johnson numea „un neadevăr; o minciună" (1755). Echivocul cuvântului este revelator, căci fiecare înțeles îl luminează pe celălalt. Ambele înțelesuri presupun procese similare, pe care le-am putea denumi *overstepping* („suprapunere"), ceea ce înseamnă că minciuna se suprapune adevărului, iar opera literară se suprapune lumii reale pe care o încorporează. Aşadar, nu este surprinzător faptul că ficțiunile literare erau atât de adesea marcate drept minciuni, deoarece ele vorbesc despre ceea ce nu există, chiar dacă ele prezintă non-realitatea ca şi când ar exista cu adevărat.

Platon reproşa că poeții mint, iar reproşul său a suscitat o puternică opoziție în Renaştere, când Sir Philip Sidney susținea că „Poetul... nu afirmă nimic, şi deci nu minte niciodată" (Sidney 1962: 29), deoarece el nu vorbeşte despre ceea ce este, ci despre ceea ce ar trebui să fie, iar această formă de suprapunere este diferită de minciună. Ficțiunea şi ficționalizarea presupun o dualitate, mincinosul trebuie să ascundă adevărul, dar adevărul este potențial prezent în măştile ce-l ascund. În ficțiunile literare, lumile existente sunt suprapuse şi, deşi mai pot fi recunoscute în mod individual, ele sunt plasate într-un context care le defamiliarizează. Astfel, atât minciuna cât şi literatura conțin două lumi: minciuna încorporează adevărul şi scopul pentru care el trebuie ascuns; ficțiunile literare încorporează o realitate ce poate fi identificată, care este supusă unei alterări imprevizibile. Când descriem ficționalizarea ca pe un act de suprapunere, trebuie să ne amintim mereu că realitatea suprapusă nu este abandonată: ea rămâne prezentă, astfel ea infuzează ficțiunea cu o dualitate care poate fi exploatată pentru scopuri diferite. În cele ce urmează, ne vom concentra supra ficționalizării ca mijloc de



Cornel Sitar, Baia Mare (Târgul Meşterilor Populari, Craiova, 2002) - Foto: Marian Nicolae - Arhiva CCP Dolj

actualizare a posibilului pentru a răspunde la întrebarea de ce ființele umane – în ciuda faptului că sunt conştiente că literatura este o lume a iluziilor – par să aibă nevoie de ficțiuni.

Chiar dacă în zilele noastre ficțiunile literare nu mai sunt acuzate ca fiind minciună, ele sunt încă stigmatizate ca fiind ireale, indiferent de rolul vital pe care ficțiunile le joacă în viața de zi cu zi. În cartea sa *Ways of Worldmaking (Moduri de creare a lumii)* (1978), Nelson Goodman demonstrează că nu trăim într-o singură realitate, ci în mai multe, iar fiecare dintre aceste realități este rezultatul unei procesări care nu poate fi urmărită înapoi până la „ceva solid sub suprafața ei" (Goodman 1978:6,96). Nu există o singură lume în subtext, ci noi creăm lumi noi din cele vechi, într-un proces pe care Goodman îl descrie ca fiind „fapte din ficțiune" (Goodman 1978:102-107). Atunci, ficțiunile nu sunt partea ireală a realității, cu atât mai puțin opusul realității, aşa cum le consideră „cunoaşterea noastră tacită"; mai degrabă ele sunt condiții care permit producerea de lumi a căror realitate, în schimb, nu se poate nega.

2

Astfel de idei au fost mai întâi formulate de către Sir Francis Bacon, care argumenta că ficțiunile „dau o anumită umbră de satisfacție minții... în acele puncte în care natura lucrurilor o neagă"(Bacon:1974:96). Nu este chiar acelaşi lucru cu modurile de creare a lumii, propuse de Goodman, dar el ne arată cum putem avea acces la inaccesibil prin inventarea posibilităților. Este un punct de vedere care a supraviețuit de-a lungul secolelor, iar pentru patru sute de ani Marshall McLuhan caracteriza „arta ficțiunii" ca fiind o extensie a omului (McLuhan 1964: 42, 66, 107, 235, 237,242).

Aceasta poate fi unul din motivele pentru care nu putem vorbi despre ficțiune ca atare, deoarece ea poate fi descrisă prin funcțiile sale, adică manifestările utilizării sale şi produsele care rezultă din ea. Acest lucru este evident chiar şi observatorilor critici: în epistemologie găsim ficțiunile ca presupoziții; în ştiință ele sunt ipoteze; ficțiunile furnizează fundamentele pentru imaginile asupra lumii; iar presupunerile care ne ghidează acțiunile sunt de asemenea ficțiuni. În fiecare din aceste cazuri ficțiunea are o sarcină diferită care trebuie să fie performată: în structura epistemologică, ea este o premisă; în cea a ipotezei, ea este un test; în imaginile care descriu lumea, ea este o dogmă a cărei natură ficțională trebuie să rămână ascunsă dacă fundamentul trebuie să rămână neatins; iar în structura acțiunilor noastre, ea este anticipare. Deoarece ficțiunile au aplicații atât de numeroase, am putea la fel de bine să ne întrebăm cum arată ele şi ce revelează ele în literatură.

Fără îndoială textul literar este infuzat de o gamă largă de itemi ce pot fi identificați, selectați din realitățile sociale şi altele extratextuale. Simpla importare a unor astfel de realități în text – chiar dacă ele nu sunt reprezentate în text fără un scop anume – nu le face fictive *ipso facto*. În schimb aparenta reproducere în text a itemilor din lumea exterioară serveşte la scoaterea în evidență a scopurilor, intențiilor şi țelurilor care, în mod clar, nu fac parte din realitățile reproduse. Deoarece ele apar în text ca un produs al unui act ficționalizator, care converteşte realitățile respective într-un semn pentru altceva decât pentru ele.

Ca şi creație a unui autor, textul literar evidențiază o atitudine specifică prin care autorul se autodirecționează către lume. Astfel, fiecare text creează drumuri în câmpurile extratextuale ale referinței şi, prin ruperea lor, creează o dezordine plină de evenimente. În consecință, atât structura cât şi semantica acestor câmpuri sunt supuse anumitor deformări. Fiecare este redistribuită în text şi ia o nouă formă, o formă care, cu toate acestea, include şi, într-adevăr, depinde de chiar funcția pe care acest câmp o are în structura lumii date. Această funcție devine acum virtuală şi furnizează fundalul pe care se evidențiază operația de restructurare, atrăgând atenția asupra intenției care se află sub suprafața deformării aparente. Mai mult, tensiunea care se naşte indică faptul că lumea referențială care a fost suprapusă este încă prezentă în text. Fiecare text literar conține în mod inevitabil o selecție dintr-o varietate de sisteme sociale, istorice, culturale şi literare care există drept câmpuri referențiale în exteriorul textului.

Un complement al actului selecției este actul combinării, care, de asemenea, este un act al ficționalizării, marcat de acelaşi mod de operare de bază: depăşirea limitelor. Aici limitele care sunt depăşite sunt intratextuale, variind de la înțelesuri lexicale la constelația de caractere. La nivelul lexical, aceasta este vizibilă de exemplu la neologisme asemenea făuririi de către Joyce a termenului *benefiction* ("binefictiune"), care combină cuvintele binefacere, binecuvântare şi ficțiune. Înțelesul lexical al cuvântului specific se atenuează şi un nou înțeles apare, fără a se constata pierderea înțelesului originar. Acest lucru stabileşte o relație figură-fundal, permițând atât separarea elementelor individuale cât şi o pendulare continuă a perspectivei dintre ele. În concordanță cu referința care formează fundalul şi prim-planul, se va schimba cântărirea lor semantică.

Un alt nivel al relaționării se poate vedea în organizarea demarcațiilor semantice specifice în interiorul textului. Ele dau naştere la câmpuri intratextuale de referință, care furnizează o ocazie pentru eroul romanului, de exemplu, pentru a păşi dincolo de granițele marcate intern. O astfel de depăşire a limitelor este un eveniment creator de subiect (Lotman1977:234). Ea este „revoluționară" în măsura în care încalcă o organizare intratextuală.

Fie că este vorba de cuvinte cu înțelesuri ecorşate sau de demarcații semantice încălcate de către personajele dintr-un text narativ, diferitele aglomerări sunt legate unele de celelalte în mod inseparabil; ele se inscripționează una pe alta, fiecare devine dialogic şi fiecare câmp semantic intratextual este dublat de un altul. Prin acest discurs cu voce dublată, fiecare afirmație are în sine şi altceva, astfel actul combinației revelează un spațiu pliat între ele în care ceea ce este prezent este întotdeauna dublat de ceea ce este absent, în mod frecvent redistribuind greutate prin aservirea totală a ceea ce este prezent la ceea ce este absent. Ceea ce este spus încetează a mai avea înțeles în sine, astfel încât ceea ce nu este spus poate astfel deveni o prezență. Nu există o a treia dimensiune în text care să permită o relaționare precisă a elementelor implicate; în schimb, dublul înțeles al cuvintelor, ca şi elementele selectate din exteriorul textului, care acum sunt îmbinate într-un mod nefamiliar, sunt relaționate prin influențele diferite pe care le au unele asupra altora.

3

De asemenea, ficțiunile joacă un rol vital în activitățile de cogniție şi comportament, cum ar fi în fundamentarea instituțiilor, societăților şi imaginilor despre lume. Spre deosebire de astfel de ficțiuni nonliterare, textul literar îşi revelează propria ficționalitate. Datorită acestui fapt funcția sa trebuie să fie radical diferită de cea a activităților înrudite care maschează natura lor ficțională. Desigur, nu este necesar ca această mascare să aibă loc cu intenția de a înşela; ea se întâmplă deoarece ficțiunea este menită să furnizeze o explicație sau chiar un fundament şi nu ar face acest lucru dacă natura sa fictivă ar fi revelată. Ascunderea ficționalității dăruieşte unei explicații aparența realității, ceea ce este vital, deoarece ficțiunea – ca explicație – funcționează ca o bază constitutivă a acestei realități.

Când o ficțiune îşi semnalează propria ficționalitate – pentru care, desigur, genurile literare sunt semnele cele mai evidente şi durabile – ea are nevoie de o atitudine diferită de cea adoptată față de ficțiunile care-şi ascund ficționalitatea. Lumea „reală" încorporată în ea este, ca să spunem astfel, pusă în paranteze, indicând în mod simultan că ea trebuie să fie văzută ca şi când ar fi o lume, totuşi o lume care nu are o existență empirică şi trebuie să fie luată astfel, ca şi când ar fi o lume deja dată. În autorevelarea propriei ficționalități, o caracteristică importantă a textului ficțional iese în evidență: ea plasează lumea organizată în text sub semnul lui „ca şi când". Astfel, cititorilor li se semnalează faptul că ei trebuie să se elibereze de atitudinile naturale față de ceea ce citesc. Însă acest lucru nu înseamnă să uiți sau să transcenzi acele atitudini naturale, care nu pot fi abandonate. În schimb, ele figurează ca un fundal virtual, ceea ce, în calitate de element latent de comparație sau cel puțin ca teren de testare, este esențial dacă lumea textuală urmează să fie digerată. Aşadar, procesul de eliberare menționat mai sus fragmentează atitudinea cititorului într-una care este simultan naturală şi artificială. Atitudinea naturală îşi pierde validitatea, astfel încât una nouă se poate dezvolta, însă cea nouă nu ar atinge un nivel de stabilitate dacă nu ar fi contrapusă celei vechi.

Scopul ficțiunii auto-revelatoare iese astfel în evidență. Dacă lumea reprezentată în textul literar nu este menită a denota o lume dată şi, deci, este transformat într-un analog pentru a înțelege ceva anume, el serveşte la două lucruri în acelaşi timp. Reacția provocată de lumea reprezentată ar putea fi îndreptată către conceperea ideii că lumea textuală este menită să „înțelegem cu anticipație". Totuşi, analogul ar putea să îndrepte în mod

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

simultan reacţia către lumea empirică din care textul a fost inspirat, permiţând acestei lumi să fie percepută dintr-un punct maxim care nu a fost niciodată o parte din ea. În acest caz, reversul lucrurilor este scos în evidenţă. Dualitatea analogului nu va exclude niciodată niciuna din cele două posibilităţi; de fapt, ele par să se penetreze una pe cealaltă, făcând posibilă conceperea a ceea ce altfel ar fi rămas ascuns.

Toate actele ficţionalizării ce pot fi distinse în cadrul textului ficţional sunt acte de depăşire a graniţelor. Selecţia depăşeşte limitele sistemele extratextuale ca şi a graniţelor textului însuşi, prin evidenţierea câmpurilor referenţiale care leagă textul de ceea ce se află dincolo de pagină. Combinaţia depăşeşte demarcaţiile semantice stabilite de text, variind de la de-restricţionarea înţelesurilor lexicale la încălcarea de către erou a graniţelor stabilite cu strictеţe. În sfârşit, construcţia „ca şi când" revelează ficţionalitatea ficţiunii, depăşind astfel lumea reprezentată ce a fost stabilită de actele de selecţie şi combinaţie, indicând faptul că trebuie să fie utilizată pentru un scop neverbalizat, deşi supra-arcuit. Autorevelarea are o semnificaţie dublă. Mai întâi, arată că ficţiunea poate fi cunoscută ca ficţiune. Apoi arată că lumea reprezentată trebuie să fie concepută numai ca şi când ar fi o lume, astfel încât să fie luată ca şi când ar însemna altceva decât ea însăşi.

În final, textul aduce cu sine încă o depăşire a graniţelor, care are loc în interiorul experienţei cititorului: ea stimulează atitudinile către o lume ireală, a cărei desfăşurare duce la o deplasare temporară a propriei realităţi a cititorului. Deoarece actele ficţionalizării sunt legate unele de celelalte şi au o secvenţializare clar punctată, diferitele lor tipuri de depăşire a graniţelor asigură o asimilare a lumii transformate care a fost generată de ele.

Actele ficţionalizării pot fi clar distinse de acele *gestalt* diferite pe care fiecare le generează: selecţia rezultă din revelarea intenţionalităţii autorului, combinaţia are ca rezultat generarea de relaţii nefamiliare a itemilor selectaţi în interiorul textului, iar auto-revelarea are ca rezultat punerea în paranteze a lumii reprezentate, astfel convertind-o într-un semn pentru altceva şi simultan suspendând atitudinea naturală a cititorului. Toate aceste cazuri sunt „fapte din ficţiune".

Mai mult, diferitele acte ale ficţionalizării aduc cu ele tot ceea ce a fost eliminat, iar dualitatea rezultantă ar putea fi definită ca simultaneitatea exclusivului mutual. Toate actele ficţionalizatoare discutate până acum sunt marcate de această dualitate. Selecţia deschide o zonă între câmpurile de referinţă şi distorsionarea lor în text; combinaţia deschide o alta între segmentele textuale care interacţionează; iar „ca şi când" deschide o alta între lumea empirică şi transpunerea sa într-un analog pentru ceea ce rămâne nerostit în text, deşi este intenţionat. Astfel, formula ficţionalităţii ca simultaneitate a exclusivului mutual permite descrierea structurii componentei ficţionale a literaturii. Ea dă naştere la o oscilare dinamică, având ca rezultat o inter-penetrare constantă a lucrurilor care sunt generate unul din celălalt fără ca să-şi piardă vreodată diferenţele existente. Tensiunea izvorâtă din încercarea de a rezolva această diferenţă de neeradicat creează un potenţial estetic care, ca sursă a înţelesului, nu poate fi niciodată substituită de către altceva. Aceasta nu implică faptul că acea componentă ficţională a literaturii ar fi opera de artă în sine. Ceea ce implică, totuşi, este faptul că acea componentă ficţională face posibilă opera de artă.

****

4

Acum trebuie să ne ocupăm de ceea ce ar putea implica această structură care dublează şi ceea ce ar putea ea să indice. Ca punct de pornire în urmărirea acestei idei am putea lua în considerare un pasaj din romanul *The Unbearable Lightness of Being (Insuportabila uşurinţă a fiinţei)* a scriitorului ceh Milan Kundera care a generat discuţii aprinse cu această operă înainte de prăbuşirea comunismului european.

"Staring impotently across the courtyard, at a loss for what to do; hearing the pertinacious rumbling of one's own stomach during a moment of love; betraying, yet lacking the will to abandon the glamorous path of betrayal; raising one's fist with the crowds in the Grand March; displaying one's wit before hidden microphones - I have known all these situations, I have experienced them myself, yet none of them has given rise to the person my curriculum vitae and I represent. The characters in my novels are my unrealized possibilities. That is why I am equally fond of them all and equally horrified by them. Each one has crossed a border that I myself have circumvented. It is that crossed border (the border beyond which my own 'I' ends) which attracts me most. For beyond that border begins the secret the novel asks about. The novel is not the author's confession; it is an investigation of human life in the trap the world has become." ("Uitându-se lipsit de putere dincolo de curte, neştiind ce să facă; auzind forfotitul pertinent al propriului stomac în timpul unui moment de dragoste; trădând, totuşi, lipsindu-i voinţa de a abandona calea strălucitoare a trădării; ridicându-şi pumnul împreună cu mulţimile în timpul Marelui Marş; etalându-şi vioiciunea de spirit în faţa microfoanelor ascunse – am cunoscut toate aceste situaţii, am trecut prin experienţa aceasta eu însumi, totuşi nici una din ele nu a dat naştere persoanei pe care eu şi al meu *curriculum vitae* o reprezentăm. Personajele în romanele mele sunt posibilităţile mele nerealizate. De aceea sunt ataşat în mod egal de ele şi în mod egal îngrozit de ele. Fiecare a trecut o graniţă pe care eu însumi am ocolit-o. Este tocmai această graniţă trecută (graniţa dincolo de care propriul meu „eu" se sfârşeşte) care mă atrage cel mai mult. Căci dincolo de acea graniţă începe secretul de care romanul întreabă. Romanul nu este confesiunea autorului; el este investigarea vieţii umane în capcana în care s-a transformat lumea"-tr.n.R.B) (Kundera1987: 221).

Posibilităţile de care Kundera vorbeşte se află dincolo de ceea ce este, chiar dacă ele nu ar putea exista fără ceea ce este. Această dualitate este adusă în prim-plan prin scriere, care este motivată de dorinţa de a suprapune realitatea care-l înconjoară pe romancier. Aşadar el nu scrie despre ceea ce este, şi această suprapunere este relaţionată cu o dimensiune care reţine echivocul ei, căci depinde de ceea ce este, totuşi nu poate fi derivată din ceea ce este.

Pe de o parte, realitatea scriitorului se topeşte într-o gamă de posibilităţi proprii, iar pe de alta, aceste posibilităţi nu ar fi putut exista dacă lumea, căreia îi formează orizontul, ar fi fost lăsată în urmă. În schimb, ele încep să reveleze ceea ce până acum a rămas ascuns în chiar lumea care este acum refractată în oglinda posibilităţilor, astfel expunând-o ca şi capcană.

Atunci, în roman coexistă realul şi posibilul, căci este numai selecţia autorului din şi reprezentarea textuală a lumii reale care poate crea o matrice, astfel încât posibilul să iasă la suprafaţă, al cărui caracter efemer ar rămâne inform dacă nu ar exista transformarea a ceea ce deja există. Dar ar rămâne de asemenea lipsit de înţeles dacă nu ar servi pentru a aduce la suprafaţă zonele ascunse ale realităţilor date. Având atât realul cât şi posibilul şi, totuşi, în acelaşi timp, menţinând diferenţa dintre ele – acesta este un proces care ne este refuzat în viaţa reală; poate fi doar pus în scenă în forma lui „ca şi când". Altfel, cel care este prins în realitate nu poate avea experienţa posibilului şi invers.

Totuşi, în ce sens este lumea noastră o „capcană" şi ce ne obligă să depăşim graniţele? Toţi autorii ficţionalizanţi fac acest lucru şi, de asemenea, cititorii de literatură care continuă să citească, în ciuda faptului că sunt conştienţi de ficţionalitatea textului. Faptul că se pare că avem nevoie de această stare „extatică", de fiinţă în exterior şi dincolo de sine, prinşi şi totuşi detaşaţi de propria noastră realitate, derivă din inabilitatea noastră de a fi prezenţi faţă de noi înşine. Pământul din care fiinţăm rămâne indisponibil nouă. Samuel Beckett (Beckett1956:18) cu al său Malone spune "Live or invent" ("Trăieşte sau inventează"), deoarece noi nu ştim ceea ce urmează a fi trăit, trebuie să inventăm ceea ce scapă penetrării. Există un dictum similar al lui Helmuth Plessner, care coroborează Beckett dintr-un unghi oarecum diferit, acela al antropologiei sociale: "I am, but I do not have myself" ("Eu sunt, dar nu mă am pe mine însumi") (Plessner 1972: 160). "A avea" înseamnă a şti ceea ce urmează să fie, ceea ce ar necesita o poziţionare trasncedentală pentru a atinge certitudinea auto-evidentă a existenţei noastre cu toate implicaţiile sale, semnificaţiile şi într-adevăr înţelesul său.Dacă dorim să avem ceea ce rămâne impenetrabil, suntem împinşi dincolo de limitele eului nostru; şi, deoarece nu putem fi niciodată şi noi înşine şi poziţia transcedentală către şi a sinelui nostru, care este necesară pentru a predica ceea ce înseamnă a fi, atunci recurgem la ficţionalizare. Beckett a rostit ceea ce Plessner pusese ca problemă: faptul că auto-formarea este răspunsul dat la inaccesibilitatea noastră faţă de noi înşine. Ficţionalizarea începe acolo unde cunoaşterea încetează şi această linie de demarcaţie se dovedeşte a fi aspersorul ficţiunii cu ajutorul căruia ne extindem dincolo de noi înşine.

Semnificaţia antropologică a ficţionalizării devine de neconfundat în relaţia cu multe realităţi ce nu se pot cunoaşte, care pătrund în viaţa umană. Începutul şi sfârşitul sunt poate cele mai pătrunzătoare realităţi de acest tip. Aceasta nu înseamnă altceva decât că punctele cardinale ale existenţei noastre sfidează penetrarea cognitivă şi chiar pe cea experienţială. Se crede că medicul grec Alkmaeon ar fi câştigat aprobarea lui Aristotel când a spus că fiinţele umane trebuie să moară, deoarece nu sunt în poziţia de a face legătura dintre început şi sfârşit (Aristotle1927:916a). Dacă moartea este într-adevăr rezultatul acestei imposibilităţi, nu este surprinzător faptul că dă naştere la idei care ar putea duce la abolirea ei. Aceste idei atrag după sine conceperea de posibilităţi pentru a elimina ceea ce rezistă penetrării, astfel făcând legătura între începuturile şi sfârşiturile ineluctabile şi creând deci o ramă în cadrul căreia am putea învăţa ce înseamnă să fii prins în pânza vieţii. Proliferarea nesfârşită a unor astfel de posibilităţi punctează faptul că nu există mijloace de autentificare pentru legăturile care sunt furnizate. În schimb formarea a ceea ce nu se poate cunoaşte va fi determinată într-o mare măsură de nevoile care a precedenţă din punct de vedere istoric. Dacă ficţionalizarea transgresează acele graniţe dincolo de care există realităţile ce nu pot fi recunoscute, atunci chiar posibilităţile concepute pentru repararea acestei deficienţe – prinse între începutul şi sfârşitul nostru ce nu pot fi cunoscute – devin elemente ce indică tot ceea ce este ascuns, inaccesibil şi indisponibil. În privinţa aceasta, ficţionalizarea se dovedeşte a fi un standard pentru măsurarea caracterului schimbător condiţionat istoric al dorinţelor umane adânc înrădăcinate.

5

Dacă liniile de graniţă ale cunoaşterii dau naştere la activitatea ficţionalizatoare, am putea percepe un principiu economic în plină funcţionare: şi anume ceea ce poate fi cunoscut nu are nevoie să fie pus în scenă din nou şi astfel ficţionalitatea întotdeauna este preocupată de ceea ce nu poate fi cunoscut. Acest lucru devine clar când fiinţele umane, în contradicţie cu inaccesibilitatea începuturilor şi sfârşiturilor, sunt în posesia a ceea ce este sau în ceea ce se află ei. Aceasta se aplică la toate experienţele evidenţiale ale vieţii care, caracterizate de certitudine instantanee, întruchipează exact opusul inaccesibilităţii. Experienţele evidenţiale sunt în natura unei epifanii. *(Continuare în pagina 13)*

Târgul Meşterilor Populari, Craiova, 2002 - Foto: Marian Nicolae - Arhiva CCP Dolj

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

Ritual, ritualizare: considerații teoretice

Actul ritual în sine este o formă de comunicare. O comunicare transcedentă. El nu poate fi tratat decât ca modalitatea cea mai evidentă de a lua contact cu divinitatea, cu sacrul, indiferent de forma pe care o îmbracă acesta. Chiar dacă astăzi, în societățile puternic industrializate; ritualul pare să nu mai aibă nimic de a face cu sacrul, el fiind puternic desemantizat, finalitatea sa continuă să rămână scoaterea individului din cadrul cotidian desacralizat şi transpunerea sa într-o stare rituală, mai mult sau mai puțin conştientizată. Se realizează astfel contactul cu grupul, stabilindu-se implicit şi o comunicare ce nu mai poate fi considerată decât rituală, odată ce ea se manifestă într-un context modificat, rupt de cotidian. Pentru ca acțiunile să fie folosite aşa cum este limbajul, adică înainte de toate să semnifice şi să comunice, sunt necesare convenții constrângătoare şi contexte specializate.

Aşadar, nu este impropriu să abordăm actul ritual ca modalitate specifică de afirmare a individului şi a grupului care nu fac altceva decât să se comunice şi să comunice.

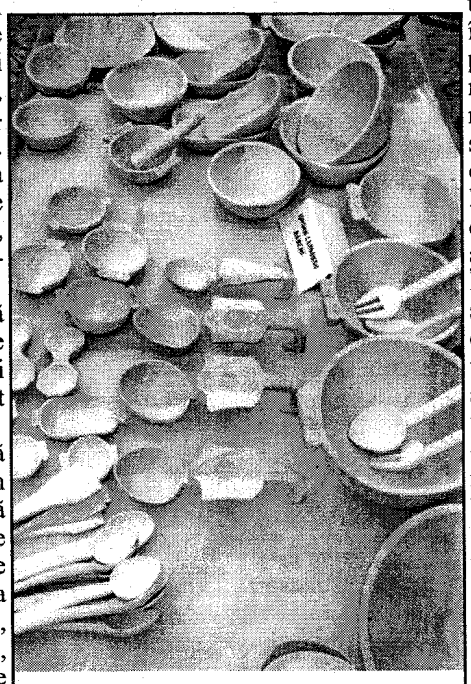
Iar pentru a susține această afirmație, să încercăm să demontăm noțiunea de ritual, notând că "aproape orice acțiune umană care are loc în contexte culturale specifice (definite) se poate împărți astfel: ea are un aspect tehnic, care face ceva, şi un aspect estetic, comunicativ, care spune ceva. În aceste tipuri de comportament care sunt (tipic) marcate ca ritual-aspectul estetic comunicativ este în mod special proeminent"(Humphrey, Ladilaw 1994:72).

Se poate creiona, prin urmare, o imagine de profunzime a actului ritual. Ceea ce ne reține în primul rând atenția este componenta sa socială, ca formă a comunicării în context cultural. Să vedem cum funcționează această componentă. Van den Berghe susținea că "aproape orice aspect al comportamentului uman ia o formă culturală, de la strănut şi actele fiziologice până la scrierea poeziilor sau conducerea unei motociclete"(Bădescu, Dungaciu, Baltasiu1996:542). Evident, gama acțiunilor umane este aproape infinită, însă numai un procent oarecare poate fi desemnat ca acțiune rituală. Este necesară, însă, realizarea unei distincții clare între acțiunea *ritualizată* şi cea *non-ritualizată* şi, totodată, să încercăm să analizăm acel proces care face ca o acțiune să devină *ritual*. Ne referim aici la *ritualizare* ca proces de transformare a unei acțiuni/comportament/atitudine în fapt ritual.

Termenul de *ritualizare* are o istorie pertinentă, ce trebuie trecută în revistă. Antropologia distinge două şcoli principale care au adoptat termenul. Cea dintâi s-a dezvoltat pornind de la opera lui Max Gluckman; cea de-a doua este mai mult sau mai puțin legată de perspectiva etologică experimentată de Julian Huxley.

Cu mai bine de 50 de ani în urmă, Gluckman opune "ritualizarea" relațiilor sociale "ritualismului" pentru a extinde noțiunea de ritual dincolo de o asociere îngustă şi cumva tradițională cu instituțiile religioase organizate (Gluckman 1962:20). Opera sa a inspirat o bogată literatură sociologică privind ritualizarea în contexte non-religioase şi ne gândim aici la studiile lui Murray Edelman privind ritualizarea în cadrul conflictelor politice din industrie - negocierile sindicat-patronat.

În cea de-a doua direcție, folosirea termenului de către Huxley a contribuit la extinderea noțiunii tradiționale de ritual. Prin influența sa, ritualizarea a fost adoptată atât de acei care au acceptat în mod explicit relevanța etologiei pentru studiul ritualului uman (vezi lucrările lui Roy Rappaport) şi de către cei care nu s-au manifestat ca atare, cum ar fi John Beattie (Beattie 1964:202-206). Alții, care nu au avut o legătură directă cu opera lui Gluckman sau Huxley, folosesc termenul oarecum mai simplu, pentru a accentua ideea de ritual ca acțiune. Acest lucru este valabil pentru teoria lui Frits Staal despre semnificația ritualului ca generată de structura actului în sine. Este la fel de adevărat şi pentru Mary C. Bateson, care foloseşte termenul atât pentru analiza dezvoltării ritualurilor, pe de o parte, cât şi a unui mod specific de acțiune, pe de altă parte. Ritualizarea este acum, în mod frecvent, termenul preferat cu precădere de cei care studiază ritualul în societățile postindustriale. Eric Hobsbawm, de pildă, vorbeşte despre ritualizare atunci când descrie procesul de "inventare a tradițiilor" în societățile moderne (Hobsbawm1983:4).



Iordan Lepădatu, Băbeni (Târgul Meşterilor Populari, Craiova, 2002) Foto: Marian Nicolae -Arhiva CCP Dolj

Comun, însă, majorității acestor orientări este considerarea formelor rituale ca esențiale în obținerea controlului social şi al comunicării sociale. Se crede astfel că formele rituale de comportament pot dobândi control social prin definirea, modelarea şi comunicarea relațiilor sociale. Pornind de aici, aceste studii atrag atenția asupra desfăşurării, conştient sau nu, a ritualului ca tip de strategie socială. Într-adevăr, în cele mai multe studii care folosesc acest concept, ritualizarea este înțeleasă ca implicând modelarea formală a relațiilor, astfel încât să poată promova legitimarea şi internalizarea acestor relații şi a valorilor lor.

În ceea ce ne priveşte, folosirea ideii de *ritualizare* se va axa pe unele dintre aceste implicații, în încercarea de a evidenția cu mai multă claritate modul în care ritualizarea ca practică/proces se distinge de alte practici/procese, încercând să punctăm şi ce se câştigă prin aceasta.

Interpretarea modului în care se conştientizează sau nu ritualizarea este strâns legată de interpretarea funcției comunicative a ritualului, o chestiune în jurul căreia s-au creat o serie întreagă de controverse. Atunci când au fost considerate ca o *formă de acțiune*, alese pentru calitățile lor strategice, a devenit evident faptul că riturile s-au situat în zona explicită a speculațiilor logice. Practicile rituale nu definesc nimic, niciodată, cu excepția situațiilor, relațiilor eficiente pe care ritualizarea însăşi le stabileşte între lucruri, prin urmare, manipulând sensurile lucrurilor prin manipularea relațiilor lor. Distinctiv pentru ritual nu este ceea ce spune sau simbolizează, ci faptul că, înainte de toate, *face* lucruri: ritualul este, întotdeauna, o chestiune legată de performarea anumitor gesturi şi de manipularea obiectelor. De aici rezultă faptul că ritualizarea este simultan evitarea vorbirii explicite, ca şi a narării explicite. Există două lucruri care sunt implicate şi, deseori, intră în conflict în orice abordare a ritualului şi a limbajului. Întâi, folosirea rituală a limbajului şi al doilea, compararea ritualului ca limbaj cu limbajele verbale sau textuale, în sensul că activitățile sale se desfăşoară în paralel cu funcțiile comunicative ale acestora din urmă. S-a argumentat de nenumărate ori că în ritual cuvintele înseşi sunt fapte care realizează lucruri. Această poziție i-a avut ca pionieri pe Frazer şi pe Malinowski, care au înțeles ritualul ca fiind mai mult magie, pentru că îşi asuma realizarea unei identități între cuvinte şi lucruri. De curând, Stanley J. Tambiah susținea că noțiunea de limbaj ritual ca magic, în sens cauzal, poate fi înlăturată fără a se pierde din importanța pe care o au cuvintele în acțiunea rituală. Din perspectiva sa, comunicarea distinctivă a limbajului ritual nu reprezintă o dimensiune secundară a ceea ce realizează acesta, ci una centrală pentru ceea ce înseamnă de fapt ritual. Tambiah împărtăşeşte cu mulți alți teoreticieni ai ritualului preocuparea de a demonstra ideea potrivit căreia comunicarea rituală nu este numai un mod alternativ de a exprima ceva, ci că exprimarea lucrurilor în sine nu poate fi realizată în alt mod (Tambiah 1968:185-188). Totuşi, această preocupare împărtăşită i-a condus pe teoreticieni la concluzii destul de diferite: aceea că ritualul este mai puțin ambiguu decât limbajul ordinar, că ritualul este mai ambiguu decât limbajul obişnuit şi că dezvoltarea comunicării verbale sofisticate obliterează de fapt nevoia ancestrală de comunicare rituală. Unii au încercat să arate că ritualul comunică prin *modelare*: vorbind în sens strict, el nu trimite mesaje, ci creează situații. Pentru Valeri, aceste situații alimentează ocazia de a deduce şi de a stăpâni codurile ce se află dincolo de activitatea vizibilă a ritului(Valeri 1985:344). Este o chestiune de învățare programată, ce implică percepția şi reproducerea conceptelor sau a principiilor. Cu toate acestea, pentru Tambiah situațiile modelate în ritual acționează atât ca *semnale*, care evocă anumite răspunsuri, sau ca *semne*, care pot exprima alte activități în acelaşi mod în care o schiță poate da lămuriri despre o casă sau despre construirea unei case. Alte formulări consideră că ritualul comunică prin intermediul experiențelor în care sunt verificate premise culturale şi sunt întărite dispoziții culturale. Nu numai că au existat critici la efortul de a analiza ritualul ca limbaj în sine, au existat critici şi la adresa încercărilor de a analiza ritualul ca formă de comunicare în general. Pierre Bourdieu, care este, în mod special, insistent cu privire la acest ultim punct, evită orice asemănare între analiza literară sau verbală. El evită, de exemplu, orice folosire a unor termeni ca *metaforă*, *metonimie* şi *analogie* în descrierea practicii rituale. Practica ca practică, insistă el, rămâne de partea aceasta a discursului şi aceasta este, cu certitudine, cheia de înțelegere a modului în care ritualul realizează ceea ce realizează (Bourdieu 1977:106,120,156). Nici chiar acele ritualuri care sunt, practic, doar un *mimesis* al proceselor naturale nu sunt ca metaforele sau analogia numai pentru că ele nu sunt nici pe departe la fel de explicite. Practica rituală ca atare este întotdeauna mult mai confuză, evitând schimbarea distinctă în starea care apare atunci când lucrurile sunt aduse la nivelul discursului explicit. Relativ recent, dovada pentru existența schemelor non-propoziționale şi modul în care ele funcționează pentru a genera o formă socială a semnificației consensuale poate oferi mai mult sprijin pentru poziția lui Bourdieu. Cu siguranță, ritualizarea foloseşte pe larg cuvintele în rugăciuni, incantații, cântece etc. Câteodată, cuvintele sunt considerate de cei implicați a fi cele mai critice elemente. Rappaport notează că, pentru William de Auxerre, din secolul al XIII-lea, cuvintele înseşi din ritualul Mesei creştine sunt cele care transformă o chestiune fizică în sacramentul trupului lui Hristos (Rappaport 1979:202). Dovezile indică că acesta este un fenomen istoric definit. Cuvintele de consacrare au fost formal ridicate la această poziție critică în ritul roman standardizat de Conciliul de la Trento, în 1570, şi, în mod semnificativ, în relație cu formularea doctrinei transsubstanțierii şi cu puterea sporită sacramentală a preoților. În Mesele euharistice ale Bisericii timpurii, pe de altă parte, cuvintele aveau o semnificație redusă. Accentul, în cadrul acelor rituri, cădea pe a face anumite acțiuni, cu precădere acelea crezute a fi fost înfăptuite de Hristos însuşi. Chiar şi cel mai sumar contrast al acestor două rituri istorice, considerate de Biserica Romană ca fiind una şi aceeaşi tradiție liturgică, revelează cât de strategică poate fi folosirea limbajului. Chiar dacă folosirea limbajului sau a unui mod particular de vorbire nu pare să fie intrinsec necesară ritualului ca atare, opusul acestuia se susține – anume că ritualizarea afectează pe de-a-ntregul modul în care limbajul este folosit şi semnificația ce i se acordă acestuia. Propoziții şi formulări apar în multe ritualuri şi ele pot fi momentul cel mai critic, aşa cum este în cazul cuvintelor de transsubstanțiere a Ritului Roman sau "da", atunci când cineva jură să spună adevărul în fața unei instanțe. Formulări verbale, cu aceeaşi forță performativă, pot fi găsite chiar în culturi având reputația de a fi mai puțin "logocentrice". Totuşi, aceste formulări nu deschid un nivel discursiv în interiorul ritului, cu privire la ceea ce înfăptuieşte ritualul. Ele sunt, în sensul acordat de Austin, performative în contextul lor particular; ele nu reprezintă un discurs narativ explicit. Întreprinderile deconstructive ale lui Derrida (Derrida 1981) au explorat sensurile non-propoziționale şi rolul retoric al imaginilor metaforice în structurarea textelor. Derrida accentuează pe nesfârşita întârziere a semnificației, atât în text, cât şi în actul de interpretare sau transcodare a acestuia. El atrage atenția asupra modului în care deconstrucția metaforelor şi a tropilor care structurează textul şi descrierea amănunțită a amânării semnificației nu începe în cele din urmă să pună stăpânire pe modurile în care textul continuă să reziste reducerii la aceste mecanisme. Said (Said 1983:184) a dat un nume acestui proces de rezistență – caracterul *secular/deşart* al textului. El a descris acest caracter *secular* ca pe o dimensiune a textualității de dincolo de jocul liber al gramatologiei. Caracterul secular al textului nu este numai contextul socio-istoric al lucrării, ori orice tip de esență ireductibilă din interiorul operei. Aceasta este, de fapt, propria practică a strategiilor acțiunii sociale inerente în texte şi în textualizare. Urmându-l pe Derrida, Said susține că textul ascunde în mod special modul în care participă la o rețea a puterii. Un text nu este text dacă nu ascunde de primul venit, de prima privire legile compoziției sale şi regulile jocului său. Dincolo de aceste legi şi reguli nu se află nişte secrete inaccesibile în interiorul textului, ci ele însoțesc textul ca o formă strategică de semnificație culturală. Acest exemplu de text rezistent este folositor în încercarea de a explica strategia ritualizării. Să spunem că în mediul discursului formal explicit nu este nimic de acoperit, doar o varietate de scheme cultural-instinctive şi flexibile, cu care să eviți orice, dar nu actul ritual în sine. Ritualul este un sistem cultural construit de comunicare simbolică. El este constituit din secvențe patentate de cuvinte şi acte, deseori exprimate în medii multiple, al căror conținut şi dispunere sunt caracterizate în măsuri diferite de formalism (convenționalism), stereotipie (rigiditate), condensare (fuziune) şi redundanță (repetiție).

Vorbind din perspectivă semiologică, tot aşa cum un semn sau un text îşi *construieşte* semnificația în virtutea relației sale cu alte semne sau texte, fundamentală pentru ritualizare este semnificația inerentă pe care o derivă din întrepătrunderea şi contrastul cu alte practici. Acest mod de a vedea lucrurile sugerează că semnificația comportamentului ritual nu stă atât în a fi un mod de acțiune cu totul distinct, cât în modul în care astfel de activități se constituie ca diferite prin contrast cu alte activități. Chiar în analizele teoretice ritualul nu trebuie analizat ca manifestare distinctă prin extragerea şi izolarea sa de contextul construit şi de alte moduri de a acționa într-o situație culturală dată. A acționa ritual este, înainte de toate, o chestiune de contraste nuanțate şi de distincții strategice.

Văzută ca practică, ritualizarea implică marcarea, în şi prin acțiunea însăşi, a unei distincții privilegiate între moduri de a acționa, cu precădere între acele acte care sunt performate în context specific şi acelea care le sunt opuse. Asta înseamnă că intrinseci ritualizării sunt strategiile de diferențiere de alte moduri de acțiune, în contextul unei culturi date. Simplist spus, ritualizarea reprezintă exact producerea acestei diferențieri. La un nivel mai complex, ritualizarea este un mod de a acționa specializat care stabileşte un contrast specific, diferențiind o acțiune ca fiind mai importantă şi mai puternică la nivelul eficienței sale. De pildă, distincția dintre a participa la o masă obişnuită şi a participa la masa

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

euharistică creştină este regăsită redundant în fiecare aspect al mesei rituale, de la tipul de familie strânsă în jurul mesei, până la periodicitatea distinctivă a mesei şi insuficienţa hranei pentru îndestularea fizică. Este important să notăm aici că trăsăturile *formalism*, *fixitate* şi *repetiţie* nu sunt intrinseci ritualizării sau ritualului, în general. Teoretic, ritualizarea mesei poate angaja un set diferit de strategii pentru a o diferenţia de masa convenţională. Alegerea strategiilor va depinde, în parte, de gradul în care una sau alta dintre aceste strategii ar putea conferi în mod efectiv o dominantă simbolică mesei. Alegerea ar putea, de asemenea, depinde de finalitatea particulară pe care actele ritualizate îşi propun să o atingă într-o situaţie dată.

Dată fiind această analiză, ritualizarea ar putea implica repetarea exactă a unei tradiţii ancestrale sau inovarea şi improvizarea radicală, deliberată, ca în cazul anumitor forme de experimentare liturgică sau acte de performare. Messa creştină şi darul nu sunt modele pentru o masă obişnuită, de zi cu zi, sau pentru cumpărăturile regulate ale unei familii. Ele reprezintă versiuni strategice ale acestora. Cu toate acestea, asta nu presupune că ritualizarea înseamnă numai şi numai a acţiona diferit.

Această desfăşurare a principiului de bază al diferenţierii specializate, exprimată în *ce* şi *cum* este ceva făcut, nu este singura caracteristică a acţiunii rituale. Noi o considerăm ca fundamentală aici pentru modul în care pune în evidenţă o calitate fundamentală, strategică şi contextuală, a acţiunii rituale. În virtutea acestei calităţi, ceea ce înseamnă ritual este întotdeauna contingent, provizoriu şi definit prin diferenţă.

Din perspectiva ritualizării, categoriile sacrului şi profanului apar într-o lumină diferită. Ritualizarea determină modul în care activităţile sacre şi profane se diferenţiază în performare şi, astfel, modul în care ritualizarea participă la generarea sacrului în virtutea simplei diferenţieri de profan. Dacă Emile Durkheim definea religia şi ritualul ca fiind acele *ceva* aflate în legătură directă cu sacrul, abordarea noastră pare a se situa la polul opus, demonstrând modul în care un mod particular de acţiune trasează acel tip de distincţie flexibilă, care produce noţiuni şi categorii cum sunt *ritualul* sau *religia*. Relativa claritate şi flexibilitate a delimitărilor reprezintă, de asemenea, o chestiune strategică în cadrul unei comunităţi culturale date şi ele pot fi mai bine înţelese în cadrul unei situaţii concrete. Există, de altminteri, doar un consens vag cu privire la trăsăturile intrinseci ale ritualului, unii cercetători considerând chiar că nu există aşa ceva. Neîndoielnic, anumite trăsături – *formalitate*, *fixitate* şi *repetiţie* – au fost în mod repetat şi consistent citate ca fundamentale pentru ritual şi ritualizare.

Aproape toţi teoreticienii ritualului încep cu una sau mai multe dintre aceste caracteristici fizice evidente şi încearcă să le coreleze uneia dintre variatele funcţiei autoritare sau comunicative ale ritualului. Formalitatea, ca o chestiune de ornamentare, sau repetiţia, ca o chestiune de redundanţă, au fost, fiecare, definite în schimb ca centrale funcţiilor comunicative ale ritualului. Ritualurile ajung să fie definite ca o intensă formă particulară de comunicare în virtutea formalismului şi repetiţiei. Fixitatea timpului şi locaţia activităţilor rituale, ca şi gesturile exacte ce trebuie performate, tind, de asemenea, să fie legate de ideea de autoritate a ritualului.

Totuşi, dacă ritualul este interpretat ca practică, este clar faptul că formalismul, fixitatea şi repetiţia nu sunt calităţi intrinseci ale ritualului, în măsura în care ele reprezintă strategii frecvente, dar nu universale pentru producerea de acte ritualizate. De exemplu, formalizarea unei adunări, unei întruniri, urmarea unei agende fixe şi repetarea acelei activităţi la intervale periodice de timp revelează strategii potenţiale ale ritualizării, pentru că aceste moduri de a acţiona sunt moduri prin care un grup de activităţi este delimitat ca distinct şi privilegiat faţă de alte activităţi. Cu toate acestea, într-o situaţie diferită, informalul poate fi accentuat pentru a domina anumite moduri de acţiune. Este numai necesar ca situaţia culturală indusă să conţină un anume consens cu privire la opoziţia şi valorile relative ale sincerităţii personale şi ale participării intime vis-a-vis de participarea rutinată şi impersonală. Dacă practica este situaţională şi strategică, indivizii se angajează în ritualizare ca într-un mod practic de a avea de-a face cu anumite circumstanţe specifice, specializate. Ritualul nu este niciodată doar o chestiune de rutină, obişnuinţă sau o zonă inertă a tradiţiei. Într-adevăr, rutinarea şi obişnuinţa pot fi strategii în anumite situaţii culturale în aceeaşi măsură în care poate fi şi reproducerea periodică a unei tradiţii rituale complexe. În mod asemănător ritualizarea poate amplifica sau reduce diferenţierea sa de alte forme de acţiune. Gradul de diferenţiere însuşi este strategic şi constituie parte a logicii şi eficienţei actului ritual. De aici, ritualizarea poate fi caracterizată *în general* numai într-o măsură suficient de limitată, de vreme ce idiomul diferenţierii sale ca acţiune va fi în cea mai mare parte specific/specializat din punct de vedere cultural.

Bibliografie:

1. Caroline Humphrey, James Ladilaw 1994. *The Archetypal Actions of Ritual*, Oxford.

2. Ilie Bădescu, Dan Dungaciu, Radu Baltasiu 1996. *Istoria sociologiei*, Bucureşti.

3. Max Gluckman 1962. *Les Rites de Passage*, în *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester, Manchester University Press.

4. John H.M. Beattie 1964. *Other Cultures*, New York, Free Press.

5. Eric Hobsbawm 1983. *Introduction: Inventing Traditions*, în Eric Hobsbawm, Terence Ranger (eds.) *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.

6. Stanley J. Tambiah 1968. *The Magical Power of Words*, în "Man", ns3, no. 2.

7. Valerio Valeri 1985. *Kingship and Sacrifice: Ritual and Society in Ancient Hawaii*, Chicago, University of Chicago Press.

8.Pierre Bourdieu 1977. *Outline a Theory of Practice*, trans.by Richard Nice, Cambridge, Cambridge University Press.

9.Roy A. Rappaport 1979. *Ecology, Meaning and Religion*, Richmond, North Atlantic Books.

10.Jacques Derrida 1981. *Dissemination*, trans.by Barbara Johnson, Chicago, University of Chicago Press.

11.Edward W. Said 1983. *The World, The Text and the Critic*, Cambridge, Harvard University Press.

Cercetare şi "tranziţie" *

Laura Jiga

Am optat pentru această formulare interogativ-retorică în urma încercărilor, neizbutite, cel puţin până acum, de a relua modelul echipelor multidisciplinare de cercetare a satelor româneşti în deceniile interbelice, cunoscute sub titulatura de echipele Şcolii lui Gusti. O posibilă sursă a rateurilor închegării acestor echipe ar putea fi lipsa unei personalităţi coagulante de resurse umane precum a fost cea a savantului sociolog. Însă, credem, răspunsul este mult mai complex iar căutarea lui necesită pătrunderea în zona politicilor şi strategiilor culturale.

Una dintre cele mai importante responsabilităţi pe care trebuie să şi-o asume disciplinele socio-umane este implicarea implicită sau explicită a cercetării în formarea şi definirea identităţilor culturale de grup. Din punct de vedere strict ştiinţific, problema care se pune este aceea a gradelor de adecvare la realitatea studiată, a instrumentelor de selectare, discernere, ordonare, analiză şi interpretare a faptelor de cultură populară tradiţională, surprinse dinamic, din perspectiva revelatoare a contextelor prezente. O a doua problemă, extra-ştiinţifică de data aceasta, se referă la finalitatea şi valorificarea cercetărilor socio-umane în contexte de perspectivă imediată. Trebuie sau nu să se implice cercetarea în constituirea şi modelarea, directă sau indirectă a societăţii?

Articolul unu al Societăţii Americane de Folclor afirmă următorul principiu deontologic: "In research, folklorists' primary responsibility is to those they studied (...) Folklorists must do everything in their power to protect the physical, social and psychological welfare of their informants (...)".

Modalităţile de aplicare şi conformare faţă de acest principiu deontologic sunt relativ multiple, pasive sau active, subordonate problematicilor şi priorităţilor contextelor largi, sociale şi culturale, în cadre temporale şi spaţii distincte. Respectarea principiului de mai sus depinde, desigur, de tipul demersului de cercetare şi de utilizare a rezultatelor cercetării. Ideea esenţială este aceea că cercetarea nu se face de dragul ei înseşi.

Epocile au norocul sau ghinionul personalităţilor apte şi responsabile să umple goluri.

Încă din 1918 (!), printre priorităţile stabilite de Asociaţia pentru Ştiinţă şi Reformă Socială, cu sediul la Iaşi, Dimitrie Gusti formula pe un ton aproape imperativ necesitatea finalităţii sociale a cercetărilor socio-umane: "Ştiinţa trebuie să fie de folos acţiunii" şi, relaţia reciprocă, "acţiunile politice trebuie să aibă un fundament ştiinţific". Începând cu anul 1921 Asociaţia îşi mută centrul la Bucureşti şi devine Institutul Social Român, cadru al unei activităţi care prin amploare şi coeziune a avut calitatea unei adevărate mişcări cultural-ştiinţifice în perioada interbelică, a cărei motivaţie (menire, poate) şi ale cărei demersuri au răspuns constant principiului fundamental al rostului ştiinţei, aşa cum a fost formulat şi mereu repetat de către D. Gusti. "...ştiinţa nu are valoare în sine, ca mijloc de satisfacţie a unei curiozităţi teoretice ci, mai ales, ca bază pentru îndrumarea activităţilor practice, orice ştiinţă fiind astfel şi putere, adică eficienţă pentru orice politică" [politică este înţeleasă aici în sensul "tehnicilor de acţiune socială"- n.n] (Gusti1980:30). Dimitrie Gusti răspundea unei necesităţi a epocii.

România se afla în plin proces de modernizare a unei societăţi preponderent rurale, a cărei organizare socială, viaţă cotidiană, mentalitate etc., dar şi stare a sănătăţii, rată a mortalităţii, a consumului de alcool, grad de igienă etc. erau prea puţin cunoscute. Trebuia, aşadar, reformat ceva despre care se ştiau prea puţine lucruri.

Cunoaşterea articulaţiilor şi mecanismelor Societăţii româneşti rurale era absolut indispensabilă elaborării şi aplicării adecvate a reformelor de modernizare. Pe de altă parte, din perspectiva cerinţelor metodologice ştiinţifice, contactul nemijlocit cu viaţa rurală devenise prioritar. Aşa s-au constituit echipele multidisciplinare, alcătuite din cercetători şi foarte mulţi studenţi.

Dar, prezenţa culegătorilor în sat nu se limita la finalizarea ulterioară, pe baza datelor înregistrate, a unui metatext abstract al realităţii studiate. Conturarea ştiinţifică a ceea ce, în terminologia lui D. Gusti reprezenta "voinţa naţională", parametru de definire a unei naţiuni, alături de limbă, istorie, religie, teritoriu etc. corespundea ideii despre rolul activ al ştiinţelor sociale, căci "voinţa naţională" era considerată drept formatoare de naţiune, dar nu ca imagine de sine, identitate abstractă, ci ca "stare de fapt" (Herseni1980). Voinţa naţională însăşi se constituia în obiect ultim de studiu şi tot asupra voinţei naţionale şi în conformitate cu specificitatea ei urmau să fie aplicate reformele politice, sociale şi culturale de modernizare a României. Spre deosebire de premisele deontologiei contextualiste moderne, în care cercetătorului îi este rezervată postura de observator ideal, dacă s-ar putea nevăzut, a cărui prezenţă nu trebuie să afecteze procesul intern al dinamicii sociale rurale, culegătorul, cercetător sau student al echipelor multidisciplinare ale Şcolii Sociologice avea datoria nu doar să cunoască viaţa internă a satului, ci şi să se implice în ea, devenea un "manipulator" (folosesc termenul în cel mai pozitiv sens posibil) participant la procesul de modernizare. De altfel, echipele dezvoltate în perioada în care D. Gusti fusese director al Fundaţiei Culturale, se numeau de "cercetare şi acţiune social-culturală".

Constantin Vlădescu, Muscel (Târgul Meşterilor Populari, Craiova, 2002) - Foto: Marian Nicolae-Arhiva CCP Dolj

Pe de altă parte, petrecând activ un timp relativ lung în sat, alături de ţărani, studenţilor li s-a creat un cadru de cunoaştere a unei realităţi ignorate, poate, de unii dintre ei, până atunci. Distanţele între intelectuali şi ţărani, de atâtea ori neparcurse în cursul istoriei României s-au şters. Studenţii nu doar au participat la "şcolirea" satelor, dar au făcut ei înşişi şcoală acolo, au învăţat lucruri noi care au devenit şi ale lor. Şi, în felul acesta, coeziunea largă a Societăţii româneşti a crescut în profunzime.

Acestea au fost crezul şi responsabilitatea în egală măsură faţă de ştiinţă şi faţă de patrie cărora D. Gusti le-a rămas fidel. În pragul morţii, nota în *Fragmentele autobiografice. Autosociologia unei vieţi*: "Am trăit, am muncit, am creat trei sferturi de veac, 75 de ani! Există o viaţă a morţii, ca şi moartea vieţii. Am adus ceva nou ştiinţei, n-am trăit în zadar: Pro Scientia, Pro Patria e Pro Humanitas".

Nu doresc să închei înainte de a sublinia importanţa cadrului statal care a permis şi stimulat desfăşurarea cercetărilor monografice a satelor. Exista, se pare, în România de atunci şi în ciuda divergenţelor politice, o forţă centripetă exprimată prin acţiuni concertate ale factorilor de decizie şi de acţiune.

Au trecut aproape 11 ani de când România traversează o nouă perioadă de transformări şi "reforme". Însă, faţă de anii de început ai secolului 20, când guvernele elaboraseră "strategii naţionale" la a căror dezvoltare şi aplicare ştiinţele sociale erau chemate şi încurajate să participe, anii "tranziţiei" se caracterizează nu doar prin lipsa unei strategii naţionale de cercetare şi valorificare a patrimoniului material şi imaterial de cultură naţională, de afirmare a identităţii culturale, ci şi prin marginalizarea ştiinţelor etnologice a căror relevanţă socială şi istorică, pe termen scurt şi pe termen lung nu este nicidecum pusă în valoare, poate nici măcar conştientizată.

Bibliografie:

1.D. Gusti 1980. *Studii critice*, coord. H.H. Stahl, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.

2.Traian Herseni 1980. *Concepţia despre naţiune*, în "D. Gusti. Studii critice", coord. H.H.Stahl, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică

*Textul de faţă a fost prezentat în cadrul sesiunii ştiinţifice "Dimitrie Gusti în memoria Drăguşului", organizate de Muzeul de Etnografie Braşov, Institutul de Etnografie şi Folclor "C. Brăiloiu" Bucureşti şi Muzeul Satului Bucureşti, la Braşov, în anul 2001.

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

Sensul tradiției. Timp istoric vs. timp liturgic

Constantin Mihai

Problema "înnoirii" există, firește, în orice viață religioasă. În ce măsură, însă, o asemenea nevoie poate periclita sau nu o așezare spirituală, în structura sa interioară, rămâne să analizăm în continuare. O cercetare minuțioasă, obligată să se detașeze atât de ceea ce am putea numi "științificitatea" inovatorilor, cât și de "ortodoxia" habotnicilor, are menirea de a stabili cu claritate rostul și în special limitele acestei înnoiri.

Ceea ce se omite cu bună știință sau nu este tocmai îndreptarul unic în materie de "actualizare" a bisericii, îndreptar care poate evita toate erorile care s-ar putea săvârși aiurea sau la noi. Este vorba despre Predania sau sfânta Tradiție a Bisericii. Predania este formularea învățăturii religioase, deci și învățătura christică, trăită de oameni, înscrierea ei cu diversele sale momente pe o *curbă*. Mai exact spus, Tradiția reprezintă formularea acestor momente diverse și inserarea lor pe o scară a conștientului.

Plecând de la această definiție, se poate observa că orice tip de așezare spirituală se manifestă printr-o subsumare a învățăturii inițiale, precum și printr-o formulă de identificare a dezvoltării ei. Există, la un moment dat, posibilitatea ca asupra acestui tip de așezare spirituală să planeze două mari întrebări:

1. poate învățătura să se dezvolte strâmb?

2. poate învățătura dezvoltată normal să fie formulată greșit?

Prima întrebare poate fi eliminată dacă ne gândim la faptul că adevărurile religiei creștine nu sunt individuale și că acestea se desfășoară într-o comunitate de iubire care este Ecclesia. De aceea, atâta timp cât funcționarea comunității de iubire este normală, dezvoltarea învățăturii nu poate fi strâmbă.

În ceea ce privește a doua întrebare, lucrurile se clarifică dacă ne gândim că în ortodoxie chestiunea formulării se realizează în sinoade, plecându-se de la premisa absolut corectă – sau, mai degrabă, de la un principiu – că adevărul creștin este de natură conciliară și nu rațională. Existând dispoziții precise în cea ce privește funcționarea normală a unui sinod și cum un sinod care funcționează firesc nu poate da formulări greșite, rezultă că fiecare dintre noi are posibilitatea de a cunoaște care formulare e corectă și care nu.

Prin urmare, dezvoltarea dreaptă a învățăturii și a formulării juste a acesteia rezidă în gradul de normalitate al funcționării comunității de iubire și a sinodului.

Permanența dezvoltării învățăturii și a formulării ei stă, de asemenea, și în relația ei organică cu Tradiția. Astfel, curba aceea pe care se înscrie învățătura religioasă poate fi cu ușurință apreciată în raport organic cu alte momente ale ei, prin faptul că se leagă de trecut.

Revenind la problema "înnoirii", se cuvine să facem câteva precizări importante. Înainte de aceasta, trebuie să stabilim că există unele limite ale criticii teologice peste care nu se poate trece. Există un fel de critică teologică ale cărei origini se găsesc în spiritul critic. Un asemenea tip de critică teologică este inacceptabil doar pentru faptul că constituie o negație a religiei creștine. Această critică se bazează pe o sublimare a rațiunii care nu devine numai unitate de măsură, ci și un instrument de judecată. Ea se manifestă într-o dublă calitate contradictorie de lege și judecător, ducând la o limitare a operației judecății, la o dizoluție a ordinii obiective care ființează la baza oricărei judecăți. Spiritul nihilist devine ultima expresie a acestui tip de spirit critic cu care, pe bună dreptate, Biserica nu poate fi de acord. Schimbarea centrului de raportare a existenței de la Dumnezeu la rațiune conduce la apariția acestui tip pernicios de critică, dând naștere perioadei spiritului critic.

Trebuie să înțelegem că ordinea rațională nu este firească nici în plan teologic – ce își are sursa în păcatul originar – nici în cel metafizic.

Există însă și un alt tip de critică teologică care consideră că ordinea obiectivă la care trebuie să se raporteze, inevitabil, toate lucrurile este ordinea creaționistă sau ordinea creației dumnezeiești.

Este clar că a formula o critică, în aceste condiții, este echivalent nu cu a emite o judecată, ci, cu un limbaj teologal mai vechi, a ține scaun de judecată.

Acum, ceea ce este normal sau nu este comparat cu o ordine obiectivă – neexistând nimic subiectiv în această formulare a criticii – stabilită după voia sau canonul lui Dumnezeu, fapt pentru care se constituie într-un îndreptar apodictic pentru judecata omenească. Tot ceea ce este natural și adevărat în viața religioasă este încapsulat în învățătura Bisericii.

De aceea, a face o critică, din această perspectivă, implică a observa și chiar a sancționa prin această constatare – nu este vorba despre nici o judecată asemenea primului tip de critică – devierile de la derularea firească a chestiunilor teologice, așa cum sunt ele formulate în învățătura Ecclesiei.

S-ar putea pune întrebarea în ce măsură se permite un asemenea tip de critică, mai ales dacă aceasta provine din partea laicatului creștin?

Răspunsul este foarte simplu și convingător, în același timp, dacă ne raportăm numai la cel de-al doilea tip de critică teologică acceptată și de către Ecclesia. Astfel, că orice mădular al Bisericii, în măsura în care participă activ la viața religioasă, în măsura unei trăiri efective și autentice, poate face critică. Aceasta se justifică, în primul rând, prin calitatea lui de membru al Bisericii, de participant efectiv la comunitatea religioasă, fiind solitar răspunzător de cea ce întâmplă acolo, și care ar periclita echilibrul acelei comunități. Un asemenea tip de critică nu este absolut deloc excesiv în asemenea împrejurări în care aceasta nu face decât să constate devierile respective.

Desigur că această critică, se manifestă doar atunci când se remarcă prea multe abateri, dar la un nivel probabil insuficient. Acest tip de critică este acceptat în comparație cu cel al spiritului critic care cade într-un nihilism total. Orice critică excesivă nu e rea întrucât este prea excesivă, ci este excesivă tocmai că este rea.

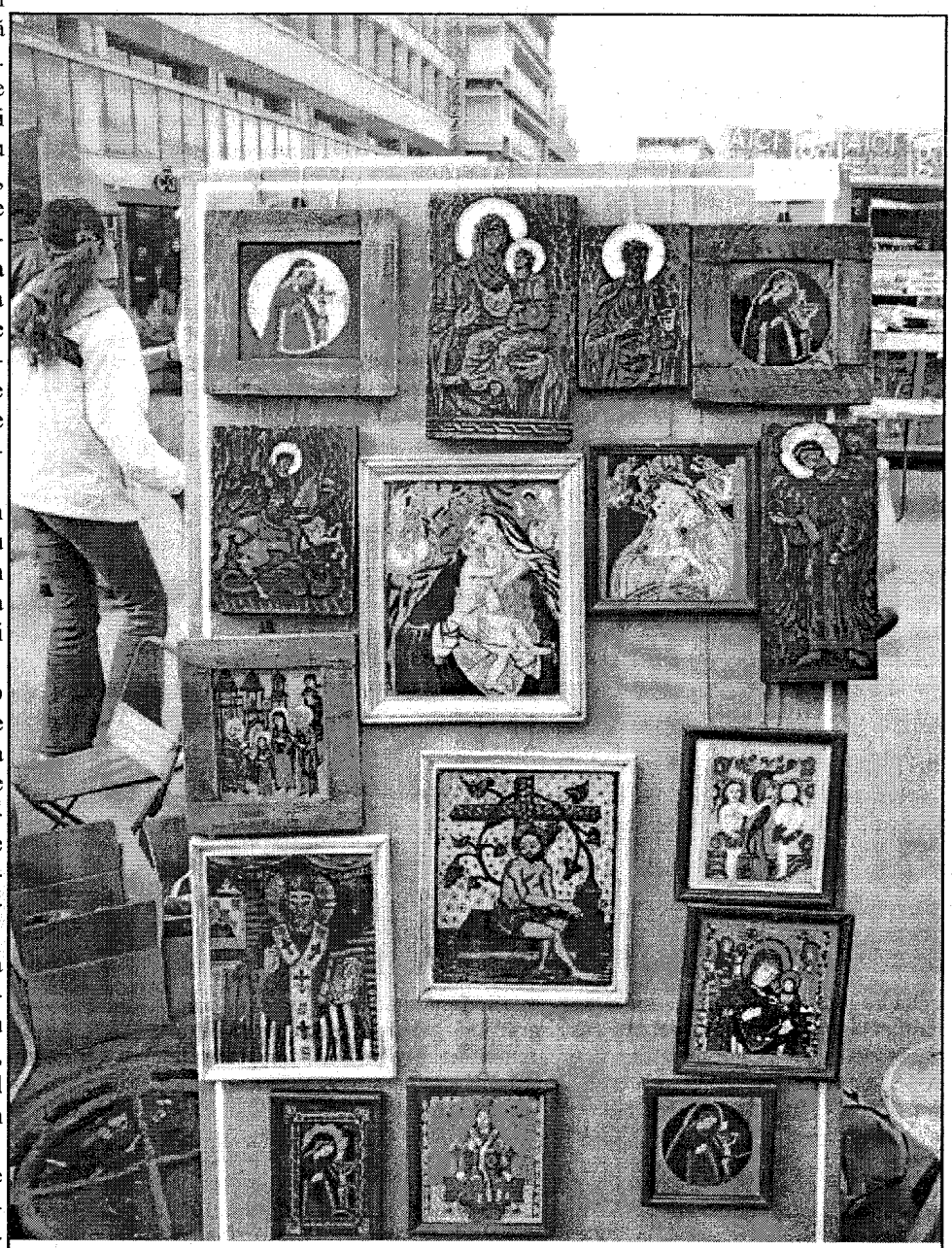
Există în tradiția creștină o disociere între timpul istoric și timpul liturgic. Dacă ne referim la Ecclesia, lucrurile se prezintă, într-un fel, marcate de o ruptură de nivel. Astfel, dacă Biserica constituie această ruptură de nivel, liturghia care se desfășoară în incinta ei marchează o ruptură în dimensiunea temporală; adică nu aven de-a face cu un timp istoric actual, timpul trăit, ci cu timpul punctat de existența istorică a lui Hristos, timpul istoric sanctificat prin întruparea Mântuitorului. Așadar, timpul sanctificat prin întruparea lui Iisus Hristos este, în biserică, timpul liturgic, care afirmă istoricitatea persoanei lui Hristos. În atmosfera sacră a Bisericii, timpul liturgic devine esențializat, unic prin valoarea și funcția sa. Disocierea dintre timpul istoric actual, trăit în prezent și timpul sacralizat, cel liturgic este mai mult decât evidentă.

Vorbeam, la începutul materialului nostru, despre problema "înnoirii" și nu întâmplător stabileam Tradiția drept îndreptar unic pentru această chestiune. O să mai abordăm o problemă legată de relația organică a formulării învățăturii religioase de predanie înainte de a trece la cazurile flagrante despre ce va să zică înnoire în Biserica ortodoxă.

Inadecvarea structurală a unei naționi și a unei culturi la o anume formulă a vieții religioase duce, indubitabil, la o desprindere de acea religie. Există posibilitatea de a încerca să refacă învățătura religioasă respectivă, asemenea protestanților, prin revenirea la origini. Această tentativă presupune înlăturarea predaniei, adică a tot a ce e adevărat și firesc în dezvoltarea învățăturii religioase. Cu alte cuvinte, protestantismul, de exemplu, nu a făcut decât să ignore faptul că învățătura lui Hristos nu este ceea ce stă scris în Sf. Scripturi, ci Evanghelia așa cum este prezentată de Ecclesia, adică de Sf. Părinți și de sinoadele ecumenice. Este vorba despre Evanghelia trăită și dezvoltată în sânul comunității de iubire a Bisericii.

Iată , deci, că înnoirea nu poate reprezenta o simplă schimbare, ci o dezvoltare normală. Astfel, ținând cont și de disocierea dintre timpul istoric și timpul liturgic, introducerea în biserici a ceasurilor a megafoanelor etc. nu înseamnă o dezvoltare firească, ci o necunoaștere flagrantă a rânduielilor bisericești, o ignorare a tradiției.

În ceea ce privește cunoașterea rânduielilor, exemplele pot continua. Să amintim, de pildă, doar nerespectarea unei rânduieli vechi ce se referă la ordinea credincioșilor în biserică: locul bărbaților în naos și cel al femeilor în pronaos. Oare împărțirea actuală împotriva rânduielii firești în așezarea bărbaților în dreapta și a femeilor în stânga ține tot de o înnoire? Dacă răspunsul va fi afirmativ, atunci putem spune că aceasta nu reprezintă o dezvoltare firească. Cum, de altfel, nici retipărirea Bibliei ca mijloc de promovare a religiozității nu e dezvoltare firească, întrucât nu Biblia ne mântuiește, ci Biserica.



Dana Musceleanu, Craiova (Târgul Meșterilor Populari, Craiova, 2002) - Foto: Marian Nicolae - Arhiva CCP Dolj

Ar mai fi multe de spus pe această temă devenită supărătoare și prea persistentă în deceniul post – comunist. Introducerea unui simbol al temporalității – ceasul și pe alături pendulul – într-o zonă a sacralității, a spațiului cuminecător dominat de timpul liturgic este aberantă, neavând nimic în comun cu acea înnoire despre care vorbeam.

În plus, tot mai mulți preoți au luat inițiativa de a instala în afara bisericii stații de amplificare, obligându-te astfel să asculți liturghia devenită un soi de bâlci la drumul mare. Ce mi se pare ciudat de-a dreptul este faptul că nimeni nu protestează, nu reacționează ferm împotriva unei asemenea situații.

Dacă percepem tradiția ca un element revitalizant, revigorant, nu putem să remarcăm că aceste schimbări pur formale și aberante de care aminteam mai sus nu constituie nici pe departe o înnoire, adică o creștere firească a învățăturii religioase.

Știm că doar în comunitatea de iubire care este Biserica se obține mântuirea și nu prin retipărirea ocazională a Bibliei. În acest sens, vom aduce câteva mărturii esențiale. De exemplu, Sfântul Ciprian spune că în afară de Biserică nu există mântuire – în formularea sa *salus extra Ecclesiam non est* (Epistola ad Jubunianum, cap. XXI, Migne, P.L., III, col. 1169) -, că cel ce se desparte de Biserică de desprinde și de făgăduința acesteia; că cel care n-are Biserica drept mamă, nu poate avea tată pe Dumnezeu. Fericitul Augustin afirmă că nimeni nu ajunge la viața veșnică dacă nu-l are cap pe Hristos – și doar cea care se află î trupul său – Biserica – poate să-l aibă cap pe Hristos.

Fericitul Teodoret spune că mântuirea ne vine numai prin Biserică, cei ce se află în afara Bisericii neavând parte de mântuire.

Dovezile se pot oricând înmulții în ceea ce privește învățătura Bisericii, aceea care percepe mântuirea în sânul acestei comunități de iubire.

Astfel, putem vorbi despre o reală înnoire la nivelul mentalității religioase, adică de o creștere naturală a învățăturii creștine.

Tot în acord cu acest îndreptar unic care este Predania, se poate concepe o împrospătare a discursului teologic, care timp de două secole se învârte în jurul acelorași teme prăfuite, ca pe vremea împăratului Justinian.

Sensul unificator al tradiției sfinte a Ecclesiei, predania este tocmai unitatea de măsură a oricărei înnoiri, etalonul de dezvoltare al învățăturii creștine. Având acest îndreptar sigur drept reper, nu vom putea greși niciodată în constatarea și aprecierea oricărui fapt de înnoire.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Semnificația ficționalizării *

Wolfgang Iser

(Continuare din paginile 8-9)

Dragostea este probabil cea mai intensă din aceste experienţe şi este de asemenea subiectul central al punerii în scenă în literatură. Este departe de a fi excludă din experienţă, dar este exclusă din cunoaştere deoarece nu există cunoaştere a ceea ce experienţa evidenţială este cu adevărat, sau deoarece dovezile par să facă redundantă întreaga cunoaştere. Experienţele evidenţiale scot în evidenţă indubitabilitatea, ceea ce în mod clar ne tentează să începem să punem întrebări. Este aceasta pur şi simplu fiindcă ne-ar plăcea să cunoaştem ceea ce este garantat de către alte certitudini? Jerome Bruner a furnizat un răspuns la această întrebare atunci când remarca într-un context diferit: "For the object of understanding human events is to sense the alternativeness of human possibility. And so there will be no end to interpretation." ("Căci obiectul înţelegerii evenimentelor umane este de a simţi caracterul alternativ al posibilităţii umane. Şi astfel nu va exista un sfârşit pentru interpretare") (Bruner1986:53). Dacă aceasta se întâmplă, atunci punerea în scenă a experienţelor evidenţiale în literatură este preocupată de evidenţierea alternativelor pentru certitudinea instantanee. Totuşi, o astfel de etalare ar părea fără limite deoarece cu experienţele evidenţiale nu putem separa materia experimentată de aparenţe. Aceasta face ca alternativele să prolifereze la nesfârşit, aşa cum este dovedit de posibilităţile nelimitate ale dragostei puse în scenă în literatură. Experienţa evidenţială este aproape asemenea unui asalt; ni se întâmplă nouă şi ne aflăm în interiorul ei. Dar experienţa trezeşte în noi dorinţa de a privi la ceea ce ni se întâmplă şi aceasta este atunci când dovezile explodează în alternative. Aceste alternative nu pot să se facă independente pe sine; ele rămân conectate la experienţa evidenţială către care dorim să obţinem acces.

Dar aceasta înseamnă că acele certitudini instantanee generează nevoia de a pune în scenă exact în acelaşi manieră ca şi misterele cardinale. Totuşi, acum putem vedea poziţia descentrată a fiinţei umane, adică de a fi şi de a nu se avea pe sine, într-o lumină oarecum diferită. A nu fi prezent pentru sine este acum unul din impulsurile de a pune în scenă, iar în vizualizarea certitudinilor ea izvorăşte din impulsul contrar de a dori să te înfrunţi pe tine însuţi. Totuşi, dacă certitudinile nu pot fi înţelese ca pe o compensare pentru tot ceea ce nu este disponibil, această asimetrie reflectă o dorinţă arzătoare de a avea alternative chiar pentru acele experienţe care furnizează certitudini imediate.

Acesta este punctul în care ficţiunile literare se despart de ficţiunile lumii noastre obişnuite. Lumea obişnuită are presupuneri, ipoteze, idei preformulate şi, mai adesea decât ne-am dori, baza pentru concepţiile noastre despre lume, şi astfel se poate spune că ele pot complementa realitatea. Frank Kermode le numeşte "concord fictions" ("ficţiuni de concordanţă") (Kermode1967:62-64) deoarece ele închid ceva care prin propria sa natură este deschis. Cu toate acestea, ficţionalizarea în literatură pare să aibă un scop diferit. Transgresarea realităţilor care altfel sunt inaccesibile (început, sfârşit şi experienţe evidenţiale) poate să aibă roade numai prin punerea în scenă a ceea ce este reprimat. Această performare este propulsată de dorinţa de a atinge ceva dincolo de noi înşine, cu toate acestea nu cu scopul de a ne auto-transcende, ci de a deveni disponibili nouă înşine. Dacă o astfel de mişcare este generată de nevoia de compensare, atunci chiar această nevoie rămâne de fapt neîndeplinită în ficţiunile literare. Căci acestea din urmă sunt întotdeauna însoţite de semne guvernate de convenţii care semnalizează natura „ca şi când" a tuturor posibilităţilor pe care le umbresc. În consecinţă, o astfel de compensare pusă în scenă pentru ceea ce lipseşte în realitate nu ascunde niciodată faptul că în analiza finală nu este nimic altceva decât invenţie şi astfel tuturor posibilităţile deschise trebuie să le lipsească autenticitatea. Ceea ce este remarcabil este faptul că întreaga noastră conştientizare a acestei neautenticităţi nu ne împiedică să continuăm să ficţionalizăm.

Târgul Meşterilor Populari, Craiova, 2002 - Foto: Marian Nicolae - Arhiva CCP Dolj

De ce se întâmplă aceste lucru şi de ce suntem încă fascinaţi de ficţionalitate, a cărei auto-revelare dă la iveală orice compensare sperată ca fiind pură asemănare? Ceea ce justifică potenţa asemănării sunt următoarele:

1.Nici una din posibilităţile concepute nu poate fi reprezentativă, căci fiecare nu este altceva decât o refracţie caleidoscopică a ceea ce oglindeşte ea şi este deci potenţial infinit variabilă. Astfel asemănarea permite o formare nelimitată a acelor realităţi care sunt izolate de penetrarea cognitivă.

2.Posibilităţile concepute nu ascund niciodată sau nu leagă niciodată prăpastia dintre ele şi realităţile insondabile. Astfel asemănarea invalidează toate formele de reconciliere.

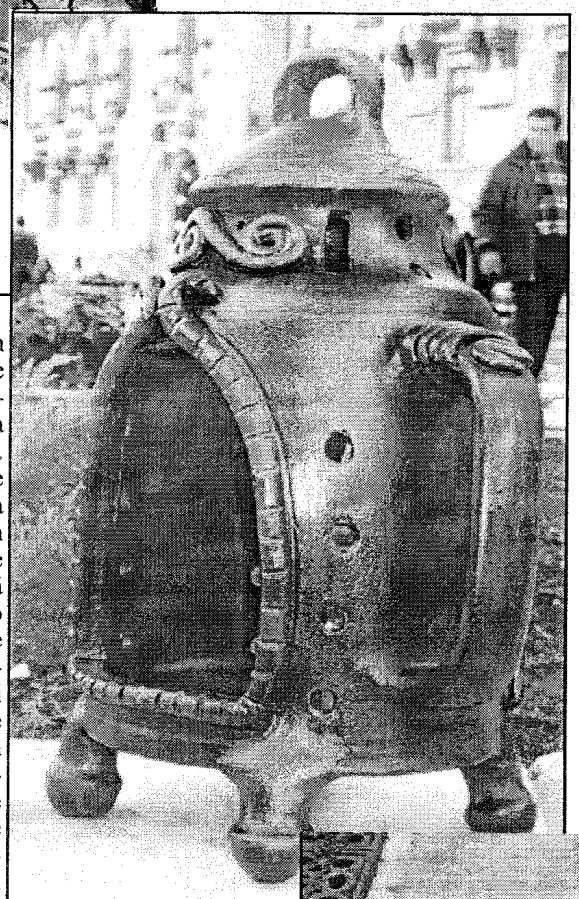
3.În fine, prăpastia poate fi performată într-un număr infinit de modalităţi. Astfel asemănarea ridică toate restricţiile asupra modalităţilor conform căreia acel spaţiu ascuns poate fi utilizat.

Totuşi această asemănare dă o prezenţă vie situaţiilor intangibile astfel încât ele să poată penetra în conştient ca şi când ar fi un obiect al percepţiei. Ceea ce nu poate niciodată deveni prezent şi ceea ce scapă cogniţiei şi cunoaşterii şi se află dincolo de experienţă, poate fie să intre în conştiinţă numai prin reprezentare mascată, căci conştiinţa nu are nici o barieră – aşa cum remarca Freud – împotriva perceptibilului şi identic cu ele însele.

Şi acum să rezumăm prin a ne întreba ce revelează ficţionalizarea literaturii în ceea ce priveşte firea umană. Dacă literatura permite o modelare nelimitată a naturii umane, putem concluziona că ceea ce numim natură umană este mai degrabă o plasticitate lipsită de trăsături care se pretează unei re-modelări continue legate de cultură. Mai mult, ea indică nevoia inveterată a fiinţelor umane de a deveni prezente faţă de ele însele; totuşi, această nevoie nu va genera niciodată o formă definită, deoarece înţelegerea de sine izvorăşte din depăşirea limitelor. Literatura elimină plasticitatea umană într-o panoplie de forme, fiecare din ele fiind o performare a confruntării cu sine. Ca mediu, ea poate doar arăta întreaga hotărâre de a fi iluzoriu. Chiar încorporează în sine lipsa de autenticitate a întregii modelări umane pe care o evidenţiază, deoarece acesta este singurul mod în care poate da prezenţă caracterului proteic a ceea ce mediază. Poate acesta este adevărul prin acre literatura contrabalansează conştiinţa că este o iluzie, prin aceasta opunându-se concedierii ca fiind o simplă decepţionare.

Mai mult, literatura revelează faptul că noi suntem posibilităţile propriului sine. Dar deoarece suntem generatorii acestor posibilităţi, nu pot fi de fapt aceste posibilităţi – suntem rămaşi atârnând între tot ceea ce am produs. Pentru a ne desfăşura ca posibilităţi ale sinelui şi – în loc să le consumăm pentru a răspunde cerinţelor pragmatice a vieţii de zi cu zi – să le revelăm ca fiind ceea ce sunt într-un mediu creat pentru o astfel de revelare, ficţiunile literare dezvăluie o dispunere adânc înrădăcinată către crearea de iluzii. Cea r fi aceasta? Următoarele răspunsuri referitoare la necesitatea ficţionalizării par a se sugera singure: putem fi prezenţi faţă de noi înşine doar în oglinda propriilor noastre posibilităţi; sau, asemeni unei monade în sensul dat de Leibnitz, suntem determinaţi prin păstrarea tuturor posibilităţilor imaginabile în interiorul nostru; sau putem doar să facem faţă caracterului deschis al lumii cu ajutorul mijloacelor posibilităţilor pe care le derivăm din noi înşine şi le proiectăm în lume; sau suntem punctul de întâlnire a multor roluri complexe pe care suntem capabili să ni le asumăm pentru a atinge ceea ce ne auto-transformăm. Deoarece nici unul din aceste roluri în care ne putem transforma pe sine nu este reprezentativ pentru ceea ce este posibil, omenirea este forţată să se inventeze pe sine mereu. Dacă ficţionalizarea furnizează omenirii posibilităţi nelimitate de auto-expansiune, ea revelează în acelaşi timp deficienţa inerentă a fiinţelor umane – inaccesibilitatea noastră fundamentală la noi înşine; datorită acestei prăpastii din interiorul nostru, suntem forţaţi să devenim creativi.

Dar în analiza finală, ficţionalizarea nu poate fi pusă cu semnul egal cu oricare din aceste manifestări alternative. În schimb, ea evidenţiază faptul că starea de tranziţie generată ca o consecinţă a depăşirii graniţelor conţine opţiuni nelimitate pentru auto-formare umană. Atunci ficţionalizarea poate fi considerată ca o deschidere a spaţiului ascuns între toate alternativele enumerate, astfel generând un joc liber care militează împotriva tuturor determinărilor ca fiind restricţii ce nu pot fi respectate. În acest sens, ficţionalizarea oferă un răspuns la problema pe care doctorul grec Alkmaeon o considera ca lipsită de orice soluţie: conectarea începutului şi sfârşitului pentrua crea o ultimă posibilitate prin care sfârşitul, chiar dacă nu poate fi suprapus, poate fi cel puţin amânat prin eludare. Henry James spunea: "The success of a work of art ... may be measured by the degree to which it produces a certain illusion; that illusion makes it appear to us for the time that we have lived another life - that we have had a miraculous enlargement of our experience." ("Succesul unei opere de artă... poate fi măsurat prin gradul în care produce o anumită iluzie; acea iluzie o face să apară în acel moment ca şi când am fi trăit o altă viaţă – ca şi când am fi avut o extindere miraculoasă a experienţei noastre") (James1972:93).



Târgul Meşterilor Populari, Craiova, 2002 - Foto: Marian Nicolae - Arhiva CCP Dolj

Bibliografie:

1.Sir Philip Sidney 1962. *The Defense of Poesie, The Prose Works* III, ed. Albert Feuillerat, Cambridge.

2.Nelson Goodman 1978. *Ways of Worldmaking*, (Hassocks, U.K.

3.Francis Bacon 1974. *The Advancement of Learning and New Atlantis*, ed. Thomas Case London.

4.Marshall McLuhan 1964. *Understanding Media: The Extensions of Man*, New York

5.Jurij M. Lotman 1977. *The Structure of the Artistic Text* (Michigan Slavic Contributions 7), trans. Ronald Vroon, Ann Arbor

6.Milan Kundera 1987. *The Unbearable Lightness of Being*, trans. Michael Henry Heim New York

7.Samuel Beckett 1956. *Malone Dies*, New York

8.Helmuth Plessner 1972. "Die anthropologische Dimension der Geschichtlichkeit", in *Sozialer Wandel. Zivilisation und Fortschritt als Kategorien der soziologischen Theorie*, ed. Hans Peter Dreitzel, Neuwied

9.Aristotle (eds.)1927. *Problemata, Works* VII, ed. E. S. Forster, Oxford

10.Jerome Bruner 1986. *Actual Minds, Possible Worlds*, Cambridge, Mass.

11.Frank Kermode 1967. *The Sense of an Ending. Studies in the Theory of Fiction* (New York

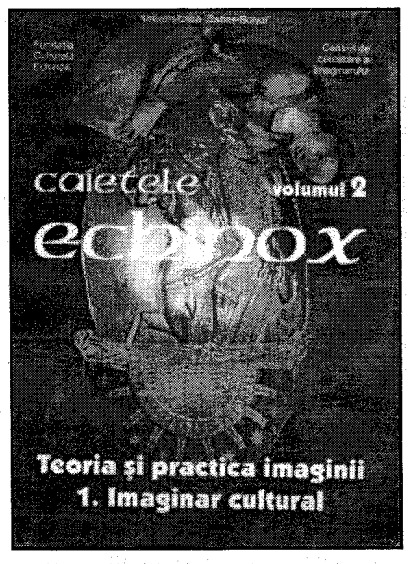
12.Henry James 1972. *Theory of Fiction*, ed. James E. Miller, Jr. ,Lincoln, Nebraska

* Text preluat din *Anthropoetics - The Electronic Journal of Generative Anthropology* volume III, number 2 (Fall 1997 / Winter 1998) şi publicat cu permisiunea autorului.

Traducere: Rodica Bucşa

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

Caietele Echinox



Pregătind deschiderea oficială a Centrului de Cercetare a Imaginarului constituit de un grup de cercetători ai Universităţii clujene "Babeş-Bolyai", în cadrul Facultăţii de Litere, două numere consistente-tip volum ale Caietelor Echinox sunt dedicate "Teoriei şi practicii imaginii".Primul număr (2/2001) se apleacă asupra Imaginarului cultural, încercând decelarea unor dominante esenţiale ale antropologiei Imaginarului. Volumul se deschide cu un serios articol-programatic semnat de Corin Braga, fondatorul şi directorul-executiv al Centrului de Cercetare a Imaginarului, ce vizează stabilirea direcţiilor şi coordonatelor actuale ale cercetării imaginarului, un domeniu de dată aproape recentă în spaţiul cultural românesc sau "un milieu psychique encore mal inconnu", cum spune reputatul filozof al imaginarului, Jean Jacques Wunenburger, în dialogul său cu Corin Braga. Acest dialog merită să fie cunoscut de către cei care se îndreaptă către acest domeniu atât de fascinant, dar atât de pretenţios totodată.

Prima secvenţă a volumului pune în discuţie "teoria imaginii", propunând o cercetare minuţioasă a statutului, funcţiei şi rolului său din perspectiva interdisciplinarităţii: religie, filozofie, muzică, arte plastice, sociologie, teoria literaturii.

Studiul lui Jean Jacques Wunenburger "l'Idole au regard de la philosophie des images" oferă o "mise en question" a statului ontologic al imaginii. Sorin Alexandrescu aşează într-o relaţie dialogică textul şi imaginea, analizând funcţiile specifice pe care atât creştinismul cât şi modernitatea le atribuiau imaginii. Concluziile la care ajunge autorul converg înspre o identitate a referenţialului: transcendentul în sensul divinului, în paradigma creştinului sau în sensul nedefinitului, în paradigma modernului. Studiul lui I.Chirilă propune "o reabordare a teologiei icoanei din perspectiva dimensiunii simbolice şi transcendente a actului liturgic", în accepţia revelării sacrului din teologia bizantină.

Merită, de asemenea, să amintim studiul lui Gheorghe Lascu, "Imagologie literară comparată. Câteva repere teoretice şi metodologice" sau cel al lui Vasile Voia "Imagologia comparatistă şi studiile europene. Orientări actuale", studiu care propune o teoretizare a imaginii din perspectiva imagologiei.

A doua secvenţă dedicată "imaginilor arhetipale" examinează recurenţa imaginilor care reapar obsedant la nivelul mitologiei, religiei, literaturii. C. Braga semnează un studiu referitor la "imaginea arhetipală a Paradisului biblic pe o lectură inversă, făcută de către teologii religiei lui Yahve, a mitului Grădinii din religia comună a Vechiului Orient Apropiat" (*Le Paradis Intérdit. La face et le revers d'une Image*), în timp ce Silviu Lupaşcu prezintă un studiu despre imaginile care îl simbolizează pe Dumnezeu în literatura sufi clasică". Ovidiu Pecican realizează din perspectiva imaginarului istoric un profil al împăratului Constantin, aşa cum apare el conturat în legende (*Împăratul absent. Legendele despre Constantin împărat şi fundalul lor istoric*).

În ceea ce priveşte cea de a treia secvenţă consacrată "imaginilor artistice, ne-a reţinut atenţia interesantul studiu comparativ al lui Dranik Réka despre "Pictura europeană/pictura extrem-orientală", materialul lui Florin Rogojan despre "Reflectări identitare în pictură şi literatură. Ştefan Luchian şi Ion Negoiţescu", cu accentul pe omologia dintre cuvânt şi imagine la cei doi artişti precum şi ineditul articol al Ruxandrei Cesereanu despre "Instrumentarul imaginar al pamfletarului. Undreaua, peria de sârmă, răzătoarea, fierăstrăul şi sculele de măcelărie ale lui Tudor Arghezi", unde autoarea realizează, la nivelul imagisticii, un inventar al logisticii folosite de Arghezi în tehnica pamfletului.

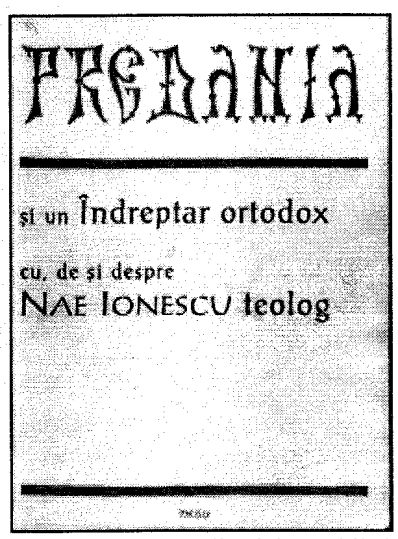
Al doilea număr (3/2002) se opreşte asupra studierii imaginarului social. Acest volum se deschide prin prezentarea structurii administrative a centrului şi a programelor sale de cercetare. E suficient să amintim funcţionarea masteratului interdisciplinar de "Istoria imaginilor-istoria ideilor", înfiinţat în toamna lui 2001 sau Cercul de studii Eranos.

"Imaginarul spaţial" propune o reconfigurare a propriei imagini în raport cu elementul ambiental. Articolul lui Mircea Muthu, "*Homo balcanicus*" realizează o schemă funcţională a unui tip complex, constituit în Peninsula Balcanică, la convergenţa spaţiului Europei răsăritene, definit de sinteza bizantino-otomană, cu Europa Occidentală. Monica Spiridon oferă imaginea unor "Topographies imaginaires et identités culturelles. La ville –texte", Elena Prus accentuează "dimensiunea socială a imaginarului urban", iar Ioana Bot abordează chestiunea "poeziei patriotice româneşti" din punctul de vedere al imagologiei. Augustin Ioan analizând arhitectura interbelică glosează asupra problemei "identităţii colective" care basculează între tradiţie şi modernitate. Dintre studiile dedicate "imaginarului istoric" reţinem pe cel al lui Ovidiu Pecican, "Organizarea teritorial-politică şi imaginaţia socială în Evul Mediu românesc. Ţări, munteni, codri şi jupe" şi pe cel al lui Bogdan Neagotă, "Mit-analiză şi ideologie", un pandant al analizei de profunzime a eschatologiei comunismului la Alain Besançon sau a celei a lui Jean François Revel din lucrarea de excepţie "*La grande parade*" (cf. ediţia recentă Humanitas).

La "Temele de Imagologie", printre alţii, C.Braga ne propune o cercetare minuţioasă a "gândirii vrăjite" a exploratorilor (poate traducerea mai corectă ar fi fost "gândirea *mirabilă*") iar A. Oişteanu ne vorbeşte despre interdicţiile iudaice din România comunistă. Din ultima secvenţă, cea a "imaginarului mediatic", în care se discută raportul dintre mass-media şi relaţionarea lor cu imaginarul colectiv se cuvine a fi menţionat articolul lui J.J.Wunenburger, "Jeux sur écrans, apotheose ou simulacre du spectacle", ce reliefează inconsistenţa unor imagini stereotipe, artificiale, în defavoarea "profunzimii sale simbolice", articolul destul de acid al lui Claude Karnoouh despre stingerea perioadei Gutenberg, în perspectivă nietzcheană sau studiul de caz semnat de R.Ceseseanu, "Maşinăria falică. *Scânteia* (1944-1950)".

Volumul se încheie printr-o serie de recenzii (în franceză sau engleză)ale unor cărţi apărute în perioada postcomunistă, ce interacţionează cu domeniul antropologiei imaginarului. Cele două volume ale Caietelor Echinox reprezintă un pas important în perceperea imaginarului, în spaţiul românesc, oferind posibilitatea unor direcţii certe de abordare a acestor teme. Ele pot constitui totodată, premisele unor studii serioase şi asupra altor teme esenţiale ale antropologiei imaginarului, atât din perspectivă metodologică şi conceptuală, cât mai ales din perspectivă hermenutică . (*Constantin Mihai*)

Pentru o teologie cu „nespecialişti"



Un eveniment editorial notabil îl constituie volumul „Predania şi un îndreptar cu, din şi despre Nae Ionescu teolog", antologie prefaţată şi realizată de pr.prof. Ioan Ică Jr.,Sibiu, Editura Deisis, 2001, antologie structurată pe trei secvenţe fundamentale. Prima secvenţă oferă în ediţie anastatică cele nouă numere din „Predania", apărute în 1937; a doua secvenţă propune o selecţie de 52 de meditaţii şi articole ale lui Nae Ionescu, apărute între anii 1920-1938, organizată pe modelul inspirat al Îndreptarului Ortodox publicat de Dumitru Cr. Amzăr, la Wiesbaden, în 1957; iar ultima secvenţă conţine o selecţie a unor fragmente din cursurile universitare ale profesorului de logică şi metafizică:de la lecţia inaugurală din 1919 „Funcţiunea epistemologică a iubirii" până la fragmente din cunoscutele de acum prelegeri de metafizică din 1928-1930, dedicate problematicii cunoaşterii. Acestor trei mari secvenţe, Ioan Ică Jr. le adaugă o interesantă secţiune critică, consacrată re-evaluărilor sintetice ale lui Nae Ionescu-„teologul", formulate de unii dintre discipolii sau apropiaţii săi, între care remarcăm Glicon monahul (Nae Ioenscu-teologul), Sandu Tudor (Un trezitor de conştiinţe: Nae Ionescu), Constantin Noica (Ce-nvaţă filozofii de la Nae Ionescu), Mircea Vulcănescu (Criza moralei creştine şi Nae Ionescu şi Ortodoxia), precum şi un memorabil portret al lui Gheorghe Racoveanu, realizat de Mircea Eliade.

Revenind la prima secvenţă a antologiei de faţă asupra căreia vom insista, trebuie să spunem că revista „Predania", înfiinţată la Craiova de Gheorghe Racoveanu-despre a cărei apariţie am aflat de la George Popescu-Glogoveanu-,era o revistă de critică teologică, „o admirabilă şi o unică sinergie teologie întru tradiţie între monahi, preoţi şi profesori de teologie, cum au fost excepţionalul muzicolog Ioan D.Petrescu şi pr. prof. Gr.Cristescu".

Raportul esenţial dintre laicat (reprezentat de doi intelectuali ai perioadei interbelice: Nae Ionescu, un fin cunoscător al problematicii teologice răsăritene, apusene şi iudaice, precum şi elevul său, Gh. Racoveanu-îndrăznesc să-l numesc primul discipol în materie de cunoaştere, înţelgere şi interpretare teologică, dar şi de profundă trăire creştină înaintea lui Băncilă, Vulcănescu sau Ţuţea) şi cler funcţiona perfect în rândurile revistei, în vederea asigurării unui dialog profitabil cu Ecclesia. Tematica fiecărui număr al revistei era destul de compozită, variind de la eseuri teoretice cu miză teologică, filozofică şi chiar ideologică până la studii de imnografie, iconografie bizantină, nelipsind totodată succinte prezentări de cărţi.

De altfel, intrarea teologilor „nespecialişti" -cum se considera şi Nae Ionescu- în miezul problemelor religioase se datora incapacităţii teologilor oficiali de a reflecta şi expune chestiunile în termeni actuali. Articolul lui Nae Ionescu, Pentru o teologie cu nespecialişti e de o actualitate frapantă , gândindu-ne la nepriceperea unora dintre teologi de a pune problemele în paradigmele cuvenite. Polemicile purtate cu pr.prof. I. Popescu-Mălăeşti, decanul Facultăţii de Teologie din Bucureşti sau cu N. Crainic denotă atât o profundă şi subtilă cunoaştere a problemelor teologice din partea grupului de la „Predania", cât şi o vădită incompetenţă a unor înalte feţe bisericeşti, unii profesori universitari sau intelectuali cu pretenţii, deţinători ai unor catedre de mistică şi apologetică. Unele derapaje s-ar fi putut evita dacă parte a teologilor români (este cazul strălucitului teolog D. Stăniloaie, în pofida remarcabilelor sale contribuţii la teologia ortodoxă contemporană, plecând de la sursele patristicii) n-ar fi căzut în „mrejele tradiţionalismului nedialectic, de factură sămănătoristă, al Gândirii", fiind seduşi în mod inexplicabil de sintezele etnoteologice riscante ale lui Nichifor Crainic sau de ecumenismele facile.

Nu lipsesc din revistă nici materiale inedite despre muzica bizantină, gregoriană, despre cântarea corală în biserică, despre iconografia şi imnografia Învierii sau articole punctuale, referitoare la rostul tradiţiei, la sensul soteriologic al teologiei, la relaţia dintre misticism fals, misticism şi ortodoxie sau la cea dintre ştiinţă şi religie.

Una peste alta, o revistă ce s-ar recomanda cu prisosinţă teologilor din facultăţi, captivi unei concepţii clericale şi „specializate", în sensul deţinerii de diplome universitare, precum şi a celor formaţi de aceştia, care basculează între o formă gregară a tradiţionalismului rural, patriotic sau istoric şi un progresism liberal şi ecumenic. Astfel, teologia riscă să-şi piardă „verticalitatea concentrică a Predaniei", alunecând în tot atâta forme de „reducţii antropocentrice sau cosmocratice secularizante, ale Revelaţiei", în diverse psiho,etno-cosmocentrisme. (***Constantin Mihai***)

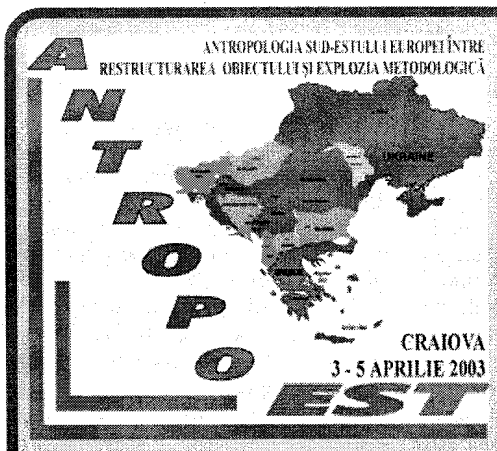
Între religios şi magic: blestemul.

Binecunoscut prin cărţile sale despre literatura românească veche, Dan Horia Mazilu ne propune o nouă lucrare consacrată blestemului ca practică şi semnificaţie într-o lume care se arată mai ataşată tradiţiei decât ar crede mulţi dintre contemporani[1]. Merită apreciat interesul autorului pentru domenii mai noi ca imagologia sau istoria mentalităţilor, mai rar întâlnit printre colegii de vârstă şi breaslă, ceea ce îl face să caute noi piste de sondare a culturii Vechiului Regim[2], chiar dacă eforturile nu sunt încununate întotdeauna de un succes deplin. Considerăm că rămâne totuşi importantă ridicarea de probleme sau trasarea unor posibile piste de cercetare, aşa cum este şi cazul acestui volum.

Lipsită de ceea ce se poate numi structura unei cărţi ştiinţifice (introducere, concluzii, dar cu un util indice de nume la final), lucrarea are meritul de a jalona un posibil traseu, deşi Dan Horia Mazilu nu-şi propune explicit acest lucru, declarând modest că a încercat să scrie o *introducere* incompletă la o *istorie a blestemului românesc*.

Autorul a considerat necesar o reconstituire a geografiei blestemului într-un cadru mai larg, plecând din antichitate, de la mitologiile ebraică, greacă şi romană, indiană şi germană (cap. I), continuând cu semnificaţia acestuia în spaţiul creştin, catolic şi ortodox (cap.II), definind liniile-forţă ale acestei practici care inspira teamă şi care nu ocolea pe oameni, eroi, monarhi sau zei. Pentru spaţiul creştin noţiunea nu este stabilă, pendulând între excomunicare, afurisire şi anatemă, sancţiuni care coincid cu pedeapsa îndepărtării de comunitatea vizibilă şi invizibilă, altfel spus cu excluderea sa din corpul Bisericii, începuturile stând sub o certă influenţă iudaică. Analiza lingvistică confirmă evoluţiile semantice în

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj



CENTRUL CREAȚIEI POPULARE DOLJ
În colaborare cu
UNIVERSITATEA DIN CRAIOVA, FACULTATEA DE LITERE
ȘI MUZEUL OLTENIEI, SECȚIA DE ETNOGRAFIE

anunță:

Conferința internațională de etnologie și antropologie
"ANTROPO*EST*"
Antropologia Sud-Estului Europei între restructurarea obiectului și explozia metodologică"
Craiova
3-5 aprilie 2003

Organizatorii îşi propun ca manifestarea să reprezinte un cadru de dezbatere pentru specialiştii din țară şi străinătate, preocupați de (re)definirea limitelor epistemologice ale câmpului actual de cercetare pe care îl abordează.

Conferința se va desfăşura pe trei mari secțiuni:

1. Folcloristica: *Perspectivele "ştiinței": (in)dependență sau disoluție.*

2. Home Ethnology: *De la rigoarea metodologică la eseul "ştiințific"*
Identitate şi globalizare. Regiune şi regionalizare.

3. Antropologia: *Limbaje şi reprezentări.*
Percepție obiectivă şi prejudecată culturală

strânsă legătură cu cele mentalitare, ca în cazul anatemei care de la "ofrandă adusă zeilor" va ajunge să denumească pedeapsa cea mai cumplită pentru un creştin, la care se apelează doar *in extremis*.

În spațiul european răsăritean, blestemul apare în câteva ipostaze definitorii, asociat cu figura ereticului (într-o lungă tradiție care are ca nucleu central conciliul de la Niceea şi condamnarea arianismului) sau ca rugăciune de exorcizare (cu trimiteri la Sfântul Vasile), incluse şi în *Molitvenicele* româneşti. O scurtă privire asupra societății medievale româneşti completează fericit acest al doilea capitol, prin scurte studii de caz dedicate conflictului dintre Patriarhia Ecumenică şi recent înființata mitropolie a Moldovei, la sfârşitul secolului al XIV-lea, blestemului patriarhului Nifon la adresa lui Radu cel Mare, anatemizării lui Moise Movilă sau afurisirii mitropolitului Atanasie Anghel după semnarea actului unirii la 1701.

Aproape 300 de pagini (două treimi din carte) revin studiului unor probleme deosebite legate de spațiul românesc: importanța blestemului pentru o mentalitate ancorată în principal în magic şi religios, utilizarea acestuia în scopul întăririi puterii laice şi religioase, precum şi a actelor care emană de la acestea, blestemul ca rupere a legăturii sacre dintre suveran şi supuşii săi, ca sancționare a actelor civile sau ca protecție a propriilor bunuri (în special cărți, acte de danie sau testamente). Dan Horia Mazilu merge mai departe vorbind de retorica şi imaginarul blestemului, încercând astfel restituirea unei imagini de ansamblu suficient de relevante asupra subiectului.

În opinia autorului, blestemul trebuie privit, în primul rând, ca "un act de magie verbală", bazat pe credința în puterea cuvântului de a edifica sau modifica o anumită realitate. Explicațiile de rigoare nu pot ocoli analiza unor seturi de atitudini, gesturi şi reprezentări care definesc mentalitatea românilor din perioada Vechiului Regim.

Pentru reconstituirea unei "geografii româneşti a blestemului", Dan Horia Mazilu utilizează din plin textele cronicarilor, documentele de cancelarie, predicile, lirica populară, testamente, însemnările de pe cărțile vechi. Evident că putem recunoaşte pasiunea autorului pentru cultura românească veche, după trimiterile frecvente la textele medievale, unii autori fiind privilegiați chiar excesiv (cazul lui Antim Ivireanul sau a cronicarilor munteni). Apelul des la blesteme şi locul acestora în spațiul public şi privat este explicat de autor în relație cu prezența a numeroase temeri care caracterizează sensibilitatea medievală a locuitorilor din Țările Române şi principatul Transilvaniei. În contextul percepției lumii înconjurătoare cel mai adesea ca un univers nesigur, soluțiile securizante, compensatorii pentru viața cotidiană, erau căutate într-un univers magic care include deopotrivă descântătoarea şi preotul local, ca specialişti ai sacrului, în strânsă relație cu propriile reprezentări despre lume. În acest sens, la un nivel cotidian, blestemul reprezenta un răspuns frecvent la injustițiile cotidiene, mizând pe pedeapsa divină care va face dreptate.

O analiză a literaturii populare evidențiază câteva elemente noi: asocierea blestemului cu transgresarea frontierelor dintre regnuri, genuri şi sexe, dar şi cu o anumită percepție a corpului şi a funcționării sale, a relațiilor sociale prin încălcarea unor cutume; pe baza referințelor din cronici, autorul remarcă cum utilizarea termenului de blestemat pentru domnitori se produce în cadrul a ceea ce am putea numi un proces de *damnatio memoriae*. De un deosebit respect se bucurau şi "cărțile de blestem" ale ierarhilor locali (cu precădere în Transilvania), o dovadă suficientă în acest sens constituind-o faptul că acestea s-au bucurat de o *viață lungă*. Acest fapt trebuie asociat cu o anumită percepție a cuvântului scris şi a reprezentărilor legate de carte, funcționabile în universul rural, aşa cum a demonstrat mai recent Alexandru Ofrim. Credința în puterea blestemului ca "formă de manifestare a dreptății divine" nu era împărtăşită nu numai de reprezentanții Bisericii, după cum oferă numeroase exemple Dan Horia Mazilu, chiar dacă numai aceasta deținea mijloacele de recuperare a celor blestemați.

Eficiența blestemelor şi respectul de care s-au bucurat, indiferent de forma lor (scrisă sau orală) trebuie explicate prin persistența unei puternice mentalități religioase în care magicul ocupă totodată un loc important, mai ales în lumea rurală. El ține de credința în forța eficientă a lumii invizibile, dar şi într-o anumită "magie lexicală", dublată de un ansamblu de gesturi relevante, de invocarea reprezentanților acesteia în scop reparatoriu, al răzbunării sau găsirii vinovatului. Dincolo de un formular relativ stabil, repertoriul blestemelor include sfinții creştini, chiar pe Maica Domnului sau Iisus Hristos în calitate de garanți ai pedepsei divine, ceea ce ține de universul popular şi nu de creştinismul propagat de Biserică.

Modernizarea instituțională şi un anume proces de desacralizare determină retragerea blestemului în lumea populară sau camuflarea sa în universul cotidian al înjurăturilor (blesteme degradate) ca simple defulări, lipsite de aura magică pe care o dețineau în trecut (cu excepția lumii satelor). În privința proceselor, remarcăm că justiția laică era obligată de multe ori să apeleze la aceste texte, pentru a forța pe împricinați să spună adevărul, ceea ce explică poate oficializarea acestei practici, veche de trei secole, în Codul lui Caragea (1817). Paradoxal, această situație coincide cu creşterea actelor de nerespectare a documentelor, chiar a celor întărite de blesteme. Fenomenul nu se poate explica decât prin sporirea ireverențiosului în viața cotidiană, cu atât mai mult cu cât în prima jumătate a secolului al XIX-lea blestemele îşi pierd multe dintre elementele lor înfricoşătoare.

O analiză a retoricii blestemului (p.319-363) pune în evidență elementul de insistență, a chemării chinului şi a morții asupra celui vinovat, a invocării unei liste prelungite de sfinți care întăresc prin număr severitatea pedepsei solicitate, cel mai invocat fiind numărul de 318 sfinți de la Niceea (cu o semnificație deosebită în cultura teologică, difuzată prin predică, iconografie sau carte şi spre lumea rurală). O atenție specială atrage autorul asupra celor două secțiuni ale blestemului, una consacrată invocării ierarhiilor cereşti şi implicării lor în actul pedepsitor, cealaltă conținând *exemplele* cu trimiteri la cazurile pilduitoare a unor celebri vinovați din istoria sacră. Interesantă ca practică este şi includerea suplimentară în textele blestemelor a sfinților patroni ai mânăstirilor sau bisericilor către care erau îndreptate daniile sau chiar a unor sfinți- patroni, aşa cum arătat Alexandru Ofrim, ceea ce sporea forța pedepsitoare.

Discursul anatemizării s-a format la intersecția dintre un discurs cult (teologic), reprezentat prin trimiterile la Biblie şi la alte texte ale Bisericii, şi un discurs secular, care păstra elemente mai vechi, religioase şi populare. Prin formulările sale de sancționare, blestemul putea conduce chiar la desființarea mântuirii, constrângerile şi pedepsele menționate, apreciază autorul, figurând pe post de semnale în menținerea unui anumit controla asupra comportamentelor deviante şi în afişarea respectării unor norme admise de comunitate.

Există în egală măsură un ritual al blestemului, centrat pe asocierea discursului anatemizării cu obiecte şi gesturi semnificative ca stingerea luminii şi cufundarea celui vinovat în întuneric, după rostirea numelui său. Un limbaj al gesturilor care îşi avea rostul său bine definit în această pedagogie a spaimei pe care o implica imprecația.

Imaginarul blestemului românesc (subiectul ultimului capitol, p.365-413)este aşadar unul al damnării, al macabrului definit prin reprezentări ale pedepselor, ale locului din lumea de dincolo, ale agenților punitivi, toate contribuind la producerea unui imaginar corporal terifiant (putreziciune datorată bolilor sau morții, mutilare), la o diabolizare a propriilor percepții şi la instaurarea unei puternice temeri, în condițiile unei extraordinare extensiuni a spațiului şi a timpului. Acest imaginar al blestemului este populat cu numeroase figuri detestabile, de la ucigaşul Cain, până la vânzătorul Iuda sau ereticul Arie, "modele" la care este raportat permanent vinovatul.

Credem că Dan Horia Mazilu a reuşit în linii mari să-şi atingă scopul: oferirea unei perspective de ansamblu despre blestem. I se pot reproşa totuşi dezechilibrul dintre sursele utilizate şi metoda de tratare, specializarea autorului spunându-şi cuvântul, prin accentul pe literatura medievală, imprecizia metodologică, ca şi greşeala de a socoti reprezentative unele texte (predicile lui Antim sau cronicile) pentru o anumită mentalitate colectivă cea ce credem că este forțat, fiind vorba de un discurs al elitei care a circulat într-un cadru restrâns. Altfel, demersul merită reluat şi continuat, fie şi pentru a vedea dimensiunile acestei *culturi negative* care defineşte în egală măsură o societate într-o anumită epocă istorică.

Note:

[1] Iulia Wisoşenschi, *Blestemul la aromâni* în *Etnologica*, Bucureşti, Paideia, 2002, p. 284 - 292

[2] Întrucât în ceea ce priveşte termenul de Vechiul Regim nu a fost clar definit pentru spațiul românesc de către istorici nici până la ora actuală, ar fi fost recomandabil ca autorul să nu-l utilizeze.

Suflet Oltenesc

ISSN: 1582 - 9839

Director: Mihai Fifor
Redactor şef: Nicolae Mihai
DTP: Antipa Croitoru
Revistă editată de Centrul Creației Populare Dolj,
Str. Al. Macedonski nr. 28, 1100, Craiova
Tel/fax: 051-12.48.44. E-mail: ccpdolj@yahoo. com

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Dimensiunile jocului popular în Dolj

Minodora Melcioiu

Jocul (dansul) este o formă importantă de manifestare a spiritului oricărui popor. Atestat încă din preistorie, dansul a apărut din dorința omului de a-şi exterioriza sentimentele (la început față de divinitate), de a înscrie în spațiu şi timp trăirile sale.

În folclorul românesc, jocul popular este elementul cu cel mai bogat conținut de mijloace expresive, de structuri şi combinații. El îmbină mişcarea cu muzica şi versul şi se pare că, de-a lungul timpului, în ciuda elementelor civilizatoare pătrunse în mediul rural, a rămas segmentul cel mai puțin afectat al folclorului nostru.

Dansul a apărut ca o formă de manifestare în cadrul unor obiceiuri magico-rituale. Cu timpul, acesta şi-a schimbat funcțiile şi a trecut din sfera misticului în cea a spectaculosului, apărând astfel şi dansurile de distracție.

Dansurile rituale, cele mai vechi forme de dans, jucate în cerc, ca semn de adorare a soarelui, sunt cunoscute la toate popoarele lumii. La noi, astfel de *dansuri solare* sunt hora, călușul, ciuleandra, sârba.

Hora este un joc popular cu semnificație inițiatică. În spațiul românesc, ea reprezintă un simbol al integrării individului în comunitate. De aceea, ieşitul fetei pentru prima dată la hora satului era pregătit cu multă grijă.

Originea horei este străveche. Se pare că la baza cuvântului a stat etimonul elin *choros*. Etimonul bulgăresc *horo*, dat de DEX, provine tot din elină, fiind înrudit cu *hor*, care în toate limbile slave înseamnă "cor". Astfel se explică de ce în Transilvania "a hori" înseamnă a cânta cântece de joc. Toți termenii: *horă, horo, hor* provin dintr-o rădăcină indo-europeană comună, fiind legați de termenul grec *choros* ce evocă vestitul cor din tragediile greceşti.

Hora rituală s-a păstrat în Dolj în "Hora miresei", "Hora călușului", "Nunească", "Hora de pomană". Hora este cercul, trăsătură comună a dansurilor rituale, proiecție a sferei şi a formei primordiale, simbolizată de *Oul lumii*. Cercul este un punct extins, tendința spre perfecțiune, semnul unității, semnul armoniei. Mâinile strânse în timpul jocului simbolizează frăția, integrarea (la budism, strângerea mâinilor înseamnă secretul, ezoterismul). Mişcarea circulară a horei este perfectă, fără început şi fără sfârşit. Hora impune jucătorilor o ținută dreaptă, cu pieptul scos în afară, chiar emfatică. În cadrul ceremonialului de nuntă, "Hora Bradului", "Hora miresei", "Hora darurilor" exprimă bucuria vieții, a integrării în comunitate. Cercul horei este dinamic, imitând mişcarea soarelui. La acest act cu semnificații magico-simbolice participă toată lumea, ca semn al aderenței la întemeierea noii familii.

Şi **Hora de pomană** este un act ritual, practicat în multe sate doljene în perioada sărbătorilor pascale. Ținută în prima sau a doua zi de Paşte, "Hora de pomană" se joacă în amintirea morților tineri, nenunțiți, care n-au cunoscut actul întemeierii familiei în timpul vieții. Melodiile jocurilor sunt aceleaşi care se cântă la horele de distracție. În joc se prinde toată asistența, iar rudele celor dispăruți împart ouă roşii, băutură şi flori (de obicei roşii). Ouăle roşii şi florile duc la ideea efectului binefăcător al contactului cu sângele sacrificial de la marile sărbători calendaristice (Crăciun, Paşte), sângele fiind identificat cu viața.

Hora de distracție sau **de petrecere** este foarte practicată în Dolj. Despre hore, folcloristul Ion N.Popescu spune că "se joacă mai cu seamă la Crăciun, la Paşti, pe la nunți, seara pe la furcăşii (clăci) şi la orice fel de petrecere, căci după cum nu se poate nuntă fără tobă, tot astfel nu se poate petrecere fără joc".

Tradiționalele hore ale satului, întâlnite în toate aşezările rurale din Dolj, nu se mai performează azi decât la vreo **festivitate** de excepție, încercarea vreunui primar comunal de a le reînvia fiind mai mult pentru imagine.

Dimensiunile sărbătorii de la hora satului mai persistă în amintirile unor bătrâni pentru care hora era un eveniment deosebit în cadrul comunității.

Popa Ion, de 68 ani, cojocar din Mârşani, spune că a fost pârcălab la horă, pe vremea când era dănac (flăcău). "Se făcea horă în fiecare duminică. Se alegeau încă din iarnă, la clacă, patru pârcălabi dintre băieții isteți ai satului care tocmeau lăutarii şi încasau plățile. Hora se tocmea cu anu' la lăutari. Tot anul erau angajați şi plătiți de băieții şi fetele din sat pentru fiecare horă. Fata care juca în horă şi nu plătea era făcută de râs."

Şi pentru că hora a fost şi rămâne un joc atât de drag românului, ea a căpătat în timp numeroase variante coregrafice şi muzicale, astfel încât patrimoniul național conține un adevărat tezaur al genului, între care pe primul loc, prin număr, complexitate şi diversitate sunt jocurile din Oltenia.

Horele din Dolj au fost denumite după mai multe criterii:

1. După caracteristica dominantă a jocului: *Şchioapa, Mințita, Trei păzeşte, Bătuta, Boiereasca.*

2. După originea locală sau etnică a dansului: *Ostroveanca* (joc foarte vechi), *Olteneasca, Sârbeasca, Țigăneasca, Bulgăreasca, Costorăreasa.*

3. De la numele unor plante sau viețuitoare: *Alunelul, Frunza, Rogozul, Bobocica, Hora florilor, Ariciul, Vulpea, Furnica, Broasca.*

4.De la toponime: *Hora ca la Lişteava, Hora de la Severin, Hora ca la Rast.*

5.De la antroponime: *Hora lui Cioacă, Banu Mărăcine, Dura* (joc vechi), *Leana, Dumitrica, Ungurica.*

Cele mai vechi jocuri de pe valea Dunării au fost jocurile bărbăteşti, jucate în linie sau semicerc, în care primul jucător conducea dansul impunând grupului dinamica şi figurile de dans, create uneori spontan. Acest dans bătrânesc se mai practică izolat, un exemplu fiind grupul "Ciolpanilor" din Grindeni.

Alte jocuri din zona Dunării au suferit influențele folclorului turcesc sau grecesc, resimțite în mişcarea pașilor sau melodie.

Rustemul este un joc mixt foarte cunoscut în Dolj, jucat în cerc sau semicerc, cu pași pe loc, în față şi în spate, care se pare că a fost denumit după un nume propriu turcesc - Rüstem.

Tarapanaua este jocul din partea a doua a Călușului şi se remarcă prin marea sa varietate de combinații ritmice şi zornăieli ale clopoțeilor călușarilor. Denumirea jocului vine din turcescul *torbahane* (monetărie) şi era, probabil, un dans al bucuriei turcilor după strânsul birului.

Poloxia este un joc bărbătesc, allegro, ținut de brâu, cu pași în față şi în spate, jucat în linie, ceea ce amintește de specificul jocurilor populare greceşti.

Alte jocuri foarte cunoscute în Dolj, *Galaonul* şi *Tărăşelul*, au o etimologie încă necunoscută.

Frumusețea horelor olteneşti constă în varietatea pașilor şi a melodiilor, dar şi a strigăturilor spuse în timpul jocului.

Tălângă Ion, un bătrân din satul Tencănău, comuna Sălcuța, povesteşte că horele se țineau în satul său în fiecare duminică. Numai în posturile mari nu se făceau hore. Ele începeau pe la 3-4 după-amiaza, în fața cârciumii. Cei mai mândri flăcăi din sat începeau hora şi strigau:

"Învârtiți hora pe loc/Să răsară busuioc/Busuiocul fetelor/Dragostea nevestelor./Haida, haida, fetelor, /Să dăm paie boilor, /Şi gura flăcăilor!"

Apoi începeau să se prindă şi fetele în joc, fiecare pe lângă băiatul de seama ei şi băieții, bucuroşi, continuau să strige:

"Lelea albă, fusta albă, / Trânti-m-aş cu ea pe nalbă,/Fusta e cu năsturei/C-aşa-i place dumneaei,/Leliță cu ochii verzi/Eu mă uit şi tu nu vezi."

Jocul se încingea şi lăutarii aflați în mijlocul horei strigau şi ei:

"Cine joacă şi nu strigă/ Face-i-s-ar gura strâmbă/C-aşa-i jocul oltenesc/După el mă prăpădesc."

Nevestele tinere se prindeau şi ele în joc, dar nu pe lângă flăcăi, pe lângă rude sau vecini însurați. Când veselia era în toi, în vârtejul horei, se făceau şi strigături cu caracter satiric, adresate fetelor leneşe şi fudule, nevestelor iubețe sau soților bețivi:

"Lele nu te legăna,/Că cămaşa nu-i a ta/Nici cămaşa, nici fustița/Numa ochii şi gurița."

"Fetele după vâlcele/ Spală iile-n ulcele/ Şi le-ntind pe gard la soare/ Fac purecii săritoare
Şi păduchii opritoare."

"Pe vârful căciulii mele/ Joacă dracu' şi-o muiere/ Şi mă-nvață să fac rele/ Şi să mă iubesc cu ea/ Că-i e omu' la şuşea."

"Foaie verde mărgărit /Am băut cât am trăit/ Da' şi pe mormânt să-mi puie/ Buturuga de la vie/ Şi în loc de lumânare/ Să-mi puie o ploscă mare."

Ca şi strigările de la Lăsata Secului, strigăturile de la hora satului aveau drept țintă năravurile şi faptele negative din lumea satului, olteanul cu mintea isteață şi ochiul critic găsind totdeauna resurse pentru îndreptarea morală a comunității.

După mai multe jocuri, când ritmul slăbea datorită oboselii, se spărgea hora tot printr-o strigătură dată de flăcăi.

Din lucrarea "Hore cu strigături" a lui Ion N. Popescu reproducem descrierea a două hore foarte cunoscute şi în Dolj, nelipsite din repertoriul coregrafic al fiecărei petreceri.

"**Boiereasca** se joacă rar de tot, tacticos, puțin spre dreapta şi spre stânga, puțin înainte şi-napoi. Se strigă aşa: Una ori două/ Trei ori patru/ Cinci ori şase/ Şapte ori opt/ Nouă ori zece/ Dă-i că merge."

La această prezentare adăugăm observațiile dansatorului şi coregrafului Florică Vladimirescu, făcute în fața grupului cu care lucra dansul: "Boiereasca a fost, probabil, un joc născocit pentru boieri, pentru oamenii mai bogați. De aici îşi trage numele, dar şi ritmul. Se joacă mai lent, mai aşezat, că boierii nu erau aşa supli şi sprinteni ca țăranii."

Floricica este o horă nu tocmai repede, pașii se fac mici, mai mult în loc; numai flăcăii o joacă-n "bătaie" şi în pinteni. Iată cum se strigă:

"I-auzi una, mai am două, /I-auzi două, mai am una, /I-auzi trei să-i dăm bătăi."

"Cea mai veche şi mai națională (dintre jocuri) este hora, simbolul unirii, al dării de mână, într-o singură familie şi se reproduce în zilele noastre întocmai ca acele coruri ce se văd săpate pe marginile capiştelor antice", spunea Vasile Alecsandri, iar Al. Vlahuță, în *România Pitorească*, o descria astfel: "...în roată largă, se mişcă încet, în dulce legănare, strămoşeasca horă, joc potolit, tacticos, în care se prind şi oameni mai în vârstă... Ea înfățişează în închipuirea poporului, ca şi în cântecele poeților, împăcarea, frăția, unirea tuturor într-un singur cuget, -e veche, de la întemeierea neamului nostru şi-aceeaşi a rămas în toate părțile locuite de români."

Pe lângă renumitele hore, care în satele din Dolj sunt cunoscute în zeci de jocuri diferite, un loc de seamă îl ocupă *sârba*, un dans de distracție, cu origine pur românească. Denumirea sa nu vine de la sârbi. Se presupune că a apărut în perioada bilingvismului româno-slav şi se referă, de fapt, la bulgari, cărora în regiunile Oltenia şi Muntenia li se spunea, generic, sârbi.

După sec. XII aceştia convieţuiau armonios cu românii de pe valea Dunării, dovadă că un cartier din Băileşti, numit "Sârbi", este format din locuitori cu veche origine bulgărească.

Sârba se joacă tot în cerc, deci este tot un dans solar, sau în spirală, spirala reprezentând ritmurile repetate ale vieții, caracterul ciclic al evoluției, permanența ființei confruntată cu vremelnicia mişcării. La început a fost un joc bărbătesc. Pașii se execută pe toată talpa, sugerând forța masculină. La sârbă, mâinile se țin suprapuse, sugerând transferul de energie şi putere. Mişcările sunt iuți, pașii încrucişați, cu sărituri pe un picior, laterale pe ambele picioare, fluturări de picior, pinteni, demonsstrând robustețe, unitate şi virtuozitate. Cu timpul, împinse de temperamentul năvalnic, au intrat în sârbă şi femeile. Sârba se joacă în multe părți ale țării, dar nicăieri mai diversificată şi mai dinamică, mai plină de avânt ca la olteni, o adevărată probă de anduranță coregrafică. Pe măsură ce lăutarii cresc ritmul jocului, cei mai puțin rezistenți ies din cerc şi sârba se rupe când mai e jucată doar de câțiva performeri, de obicei bărbați.

Partea muzicală a acestui joc este folclor creat de cetele de lăutari. În ultimii 50 de ani au apărut compoziții muzicale inspirate din realitatea imediată: *Sârba studenților, Sârba şomerilor, Sârba poporului,* compusă de Iliuță Rudăreanu, *Sârba democrației,* autor Emil Petrescu (1922).

În afara jocurilor în cerc, în Dolj sunt foarte cunoscute jocurile de grup, în linie şi jocurile de perechi.

Brâul (brâulețul), jucat numai de bărbați, ținuți strâns de mijloc (de brâu), e un joc cu mişcări rapide, pinteni, bătăi şi pași sincopați.

Alunelul, Cadeaua, Bătuta, Diela, Galaonul şi Lenuța sunt tot jocuri bărbăteşti, cunoscute în toată zona Doljului.

Găile şi Mândrele sunt jocuri de fete şi se joacă ținut de degetul mic, cu brațele îndoite din cot, emanând tinerețe şi grație. Şi *Crăițele* sunt jocuri de fete, performate în cadrul *Călușului* şi cunoscute numai în partea de nord a județului.

Între jocurile mixte, cele mai cunoscute sunt: *Țiocul, Trei Păzeşte, Bordeiaşul, Poloxia, Ungurica, Dura, Leana, Vulpea.*

Rustemul, Lanțul şi *Balta* sunt jocuri mixte care se execută, ținut de degetul mic, cu brațele în jos sau îndoite din cot, în cerc şi semicerc, "fudul şi bățos", după caracterizarea unui mare coregraf oltean, care dau farmec şi inedit spectacolelor de folclor.

Tărăşelul este un dans care , după descrierea informatorilor, e mai încet, mai tacticos. Se joacă între sârbe, pentru relaxare. Se prind flăcăi şi fete perechi şi se formează rânduri care merg înainte şi înapoi, câte patru pași, apoi la dreapta şi la stânga. Poate de la specificul acestor pași îi vine numele.

Un alt joc practicat în Dolj este Călușul, compus în general din 12 rusteme cu nume tradiționale: *Coasa, Mălaiul, Broasca, Tarapanaua, Calul.* El este poate cel mai vechi joc provenit dintr-un ritual cu adânci rădăcini în istorie. După unele ipoteze el se trage din dansul ritual al preoților cretani sau al preoților romani (sali) sau din dansul războinicilor traci. După Th.D.Speranția, se pare că îşi are originea în Egiptul antic, în mitul lui Osiris şi în cultul cabirilor. Deşi se practică numai odată pe an, în săptămâna Rusaliilor, călușul din Dolj se joacă nealterat, necoregrafizat, ca acum 100 de ani, încărcat de simboluri magico-rituale, misterios şi fascinant, emanând bărbăția şi virtuozitatea țăranului oltean.

Ansamblul "Marin Chisăr" din Goicea Mare (Târgul Meşterilor Populari, Craiova, 2002) - Foto: Marian Nicolae - Arhiva CCP Dolj

Jocurile olteneşti, pline de ritm şi diversitate, trădează spiritul oamenilor locului, plini de temperament şi dinamism. Performate la hora satului, nunți şi alte evenimente familiale sau obşteşti, jocurile din Dolj au fost în permanență obiectul de studiu al coregrafilor. Valorificate scenic, ele reprezintă un deosebit punct de atracție în spectacolele folclorice. Jocurile olteneşti reprezintă un reper important din ceea ce a rămas viabil şi valoros în folclorul nostru.

Bibliografie:

1.Marin Badea 1998, *Folclor coregrafic oltenesc. 101 jocuri populare olteneşti şi 82 variante de călu*ş, Craiova, Editura Aius.

2.Costache Găineriu, Elena Niculescu-Varone 1979. C.T.,*Dicționarul jocurilor populare românești*, Bucureşti, Editura Litera.

3.Ion N. Popescu 1938.*Hore cu strigări şi strigături*, Drăgăşani,Biblioteca Folkloristică, Tipografia "Curecheanu".

4.Sigmund Seifert 1959. *Jocuri populare olteneşti*, Craiova, Sfatul Popular al Regiunii Craiova şi Casa Regională a Creației Populare.

Centrul Județean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiționale Dolj